









B.99  
Shuk



\* (فهرست الكتاب) \*

١١	الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد	٤٦	المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند
١٢	المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل	٥٠	الجمهور
١٣	علم وفيه مقاصد	٥٤	المقصد الرابع في كيفية افادة النظر للعلم
١٤	المقصد الثاني موضوع العلم	٥٥	المقصد الخامس شرط النظر الخ
١٥	المقصد الثالث فائده	٥٦	المقصد السادس في معرفة الله تعالى
١٥	المقصد الرابع مرتبته	٦٣	المقصد السابع قد اختلف في اول واجب
١٥	المقصد الخامس مسائله	٥٠	على المكلف
١٦	المقصد السادس تسميته	٦٤	المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح
١٦	المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه	٥٠	يستلزم العلم
٥٠	ثلاثة مذاهب	٦٥	المقصد التاسع قال ابن سينا شرط افادة
١٦	المذهب الاول انه ضروري	٥٠	النظر للعلم التفتن لكيفية الاندراج
١٨	المذهب الثاني انه ليس ضروريا	٦٦	المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة
١٨	المذهب الثالث انه نظري	٥٠	الدليل هل يغير العلم بالمدلول
٢١	المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد	٦٧	المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد
٢١	الاول التصور والتصديق	٥٠	الاول في تحديده وتقسيمه
٢١	المقصد الثاني العلم الحادث ينقسم الى	٦٧	المقصد الثاني المعرف يجب معرفته قبل
٥٠	ضروري ومكتسب	٥٠	المعرف
٢٢	المقصد الثالث ان كلاما من التصور والتصديق	٦٩	المقصد الثالث في الاستدلال اما بالقياس
٥٠	بعضه ضروري الخ	٥٠	او التمثيل او الاستقراء
٢٣	المقصد الرابع في بعض مذاهب ضعيفة في	٧٠	المقصد الرابع القياس صورته خمس
٥٠	هذه المسئلة وهي اربع مذاهب	٧١	المقصد الخامس ما مر من الطرق القوية
٢٣	المذهب الاول ان الكل ضروري	٧٥	المقصد السادس في المقدمات
٢٤	المذهب الثاني ان التصور لا يكتسب بالنظر	٧٨	المقصد السابع الدليل اما عقلي او نقلي
٢٨	المذهب الثالث ان ما اعتقده لازم	٥٠	او مركب منهما
٥٠	نحو اثبات الصانع الخ	٧٩	المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد
٢٨	المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية	٥٠	البقين
٢٩	الاولى المعترفون بها (اي الحسيات	٨١	الموقف الثاني في الامور العامة وفيه مقدمة
٥٠	والبدهييات)	٥٠	ومرصد
٢٩	الثانية القادحون في الحسيات فقط	٨١	المقدمة في قسمة المعلومات
٣٤	الثالثة القادحون في البدهييات فقط	٨٣	المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه
٤٢	الرابعة المنكرو	٥٠	مقاصد
٤٣	طراذه يحصل	٨٣	الاول في تعريفه (اي الوجود)
	الاول في تعريفه	٩٠	المقصد الثاني في انه مشترك
	به ينقسم الى صحيح وفاسد	٩٢	المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية
		٥٠	او جزؤها او زائد علم او فيه مذاهب



المقصد الرابع في الوجود الذهني	١٢٨	الاول في تصوراتها
المقصد الخامس المعدومات هل تمايز ام لا	١٢٩	المقصد الثاني أن هذه امور اعتبارية لا
المقصد السادس في أن المعدوم شيء ام لا	١٣٠	لها في الخارج
برهان التطبيق والنقض عليه	١٣١	في الفرق بين جهة القضية
في مجعولية الماهية	١٣٣	المقصد الثالث في ابجاث الواجب لذاته
خاتمة للمقصد السادس في معنى الشيء	١٣٤	المقصد الرابع في ابجاث الممكن لذاته
المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين	١٣٥	بحث ترجيح احد المتساويين وعدمه
الموجود والمعدوم	١٣٦	شبه المنكرين عدة الخ
خاتمة للمقصد السابع في تفريعات القائلين	١٤٣	المقصد الخامس في ابجاث القديم
بالحال	١٤٨	المقصد السادس في ابجاث الحدوث
المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد	١٤٩	في الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي
الاول في تميز الماهية عما عداها	١٥١	المرصد الرابع في الوحدة والكثر وفيه مقاصد
المقصد الثاني في اعتبار الماهية بالقياس	١٥١	الاول الوحدة تساوق الوجود
الى عوارضها	١٥٢	المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما
المقصد الثالث الماهية المجردة موجودة	١٥٣	المقصد الثالث مقابلة الوحدة والكثر ليست
المقصد الرابع الماهية اما بسيطة	١٥٤	ذاتية
او مركبة	١٥٥	المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة
المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية	١٥٥	بالماهية
المركبة	١٥٥	المقصد الخامس في اقسام الواحد
المقصد السادس الماهيات هل هي مجعولة	١٥٧	المقصد السادس الوحدة تنوع الخ
ام لا	١٥٧	المقصد السابع الاثنان هما الغيران
المقصد السابع المركب اما ذات واما صفة	١٥٩	المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان
المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية	١٦٠	المقصد التاسع الاثنان عندها هل الحق ثلاثة
مركبة اذا علم انها متشاركة	١٦٠	اقسام
المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية من	١٦٣	المقصد العاشر كل متماثلين فانهما
حاجة الاجزاء بعضها الى بعض	١٦٣	لا يجتمعان
المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب	١٦٤	المقصد الحادي عشر المتقابلان لا يجتمعان في
حاجة بعض الاجزاء الى بعض	١٦٤	زمان واحد
بيان صحة الحمل	١٦٧	خاتمة المتقابل بالذات انما هو بين السلب
المقصد الحادي عشر الماهية تقبل الشركة	١٦٧	والايجاب
دون التعيين	١٦٧	المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه
المقصد الثاني عشر التعيين ان علل بالماهية	١٦٧	مقاصد
اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار	١٦٧	الاول تصور احتياج الشيء الى غيره
نوعها في الشخص	١٦٧	ضروري
المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع	١٧٠	المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعمل
والقدم والحدوث وفيه مقاصد	١٧٠	بعلمتين مسستقتلتين



- ١٧٢ المقصد الثالث يجوز عندنا استناد آثار ١٩٩ المقصد السابع ذهب الشيخ ومتبعوه  
 ... متعددة الى مؤثر واحد بسيط ... الى أن العرض لا يبق زمانين  
 ١٧٣ المقصد الرابع قال الحكماء البسيط ٢٠٢ المقصد الثامن العرض الواحد لا يقوم بمحلين  
 ... لا يكون قابلا لوفاء فلا ... ضرورة  
 ١٧٤ المقصد الخامس قال الحكماء القوة ٢٠٣ المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد  
 ... الجسمانية لا تفيد اثر غير متناه في المدة ٢٠٣ الاول الكم له خواص ثلاث  
 ... ولا في الشدة ولا في العدة ٢٠٥ المقصد الثاني في اقسامه  
 ١٧٧ المقصد السادس الدور ممتنع ٢٠٥ المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية الخ  
 ١٧٩ المقصد السابع العلة مع المعلول الخ ٢٠٧ المقصد الرابع الكم اما بالذات واما  
 ١٧٩ المقصد الثامن التسلسل محال ... بالعرض  
 ... لوجوه ٢٠٧ المقصد الخامس أن المتكلمين أنكروا العدد  
 ١٨٤ المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة ... وفيه تفصيل الوحدة والكمرة  
 ... وشرطها ٢٠٩ المقصد السادس انهم أنكروا المقدار  
 ١٨٤ المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول ٢١٠ المقصد السابع انهم أنكروا الزمان  
 ... على اصطلاح مثبتى الاحوال وفيه ٢١٦ المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه  
 ... مسائل ... مذاهب  
 ١٩٠ الموقف الثالث في الاعراض من ٢١١ المتصدات اسحق في المكان  
 ... مقدمة ومراد ٢٢١ فهذه ثلاثة احتمالات الاحتمال الاول انه السطح  
 ١٩٠ المقدمة في تقسيم الصفات ... الباطن من الحاوى  
 ١٩١ المرصد الاول في ابجائه الكلية وفيه ٢٢٣ الاحتمال الثاني انه بعد موجود يتقذفه  
 ... مقاصد ... الجسم  
 ١٩١ الاول في تعريف العرض ٢٢٧ الاحتمال الثالث انه البعد المفروض وهو  
 ١٩٢ المقصد الثاني في اقسامه عند ... الخلاء  
 ... المتكلمين ٢٢٣ المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة  
 ١٩٢ المقصد الثالث في اقسامه عند ... وفصول  
 ... الحكماء ٢٢٤ المقدمة في تعريف الكيف واقسامه  
 ١٩٣ في تفصيل المقولات ٢٢٥ الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة  
 ١٩٦ المقصد الرابع في اثبات العرض ٢٢٥ وانواع الكيفيات خمسة  
 ١٩٦ المقصد الخامس في أن العرض لا ينتقل ٢٢٥ النوع الاول المماس وفيه مقاصد  
 ... من محل الى محل ٢٢٦ الاول في الحرارة وفيها مباحث  
 ١٩٧ المقصد السادس لا يجوز قيام العرض ٢٢٩ المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها  
 ... بالعرض عند اكثر العلماء ... مباحث



٢٤٠	تفسير السيلان	٢٦٦	المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين
٢٤١	المقصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث	٢٦٦	النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم وفيها
٢٤٢	مبحث الجهات الست	...	مقصدان
٢٥٢	المقصد الرابع الصلابة واللين	٢٦٦	الاول أن اصواتها تسعة
٢٥٢	المقصد الخامس الملاسة والخشونة	٢٦٩	المقصد الثاني هذه هي الطعوم البسيطة
٢٥٢	النوع الثاني المبصرات وفيه قسمان	...	ويتركب منها طعوم لانهاية لها
٢٥٢	القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد	٢٧٠	النوع الخامس في المشعومات
٢٥٢	المقصد الاول قال بعض لاجود للون	٢٧٠	الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي
٢٥٢	وقد يحدث البياض لوجوه خمسة	...	انواع
٢٥٥	المقصد الثاني قال ابن سينا الضوء شرط	٢٧٠	النوع الاول في الحياة وفيه مقاصد
...	وجود اللون	٢٧٠	الاول في تعريفها
٢٥٦	المقصد الثالث الظلمة	٢٧١	المقصد الثاني في شرطها
٢٥٦	فرع (يتعلق بالظلمة)	٢٧٢	المقصد الثالث فيما يقابل الحياة
٢٥٦	القسم الثاني في الاضواء وفيه مقاصد اربعة	٢٧٢	النوع الثاني العلم وفيه مقاصد
٢٥٦	الاول أن الضوء اجسام صغار	٢٧٢	الاول (في تعريف العلم)
٢٥٧	فرع علمي بطلان كون الضوء	٢٧٥	المقصد الثاني العلم الواحد الحادث هل يجوز
...	جسما	...	تعلقه بمعلومين
٢٥٩	المقصد الثاني في مراتبه (اي الضوء)	٢٧٧	المقصد الثالث الجهل المركب
٢٥٩	المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء	٢٧٨	المقصد الرابع (في الجهل والسهو والنسيان)
٢٦٠	المقصد الرابع أن ثمة شيئا غير الضوء يترق	٢٧٨	المقصد الخامس ادراك الحواس الخمس
٢٦٠	النوع الثالث المسبوعات وهي الاصوات	...	عند الشيخ علم بمتعلقاتها
...	والحروف	٢٧٩	المقصد السادس الحكماء قالوا الصور
٢٦٠	ومباحثه قسمان القسم الاول في الصوت	...	العقلية تمايز عن الخارجية
...	وفيه مقاصد	٢٨١	المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي
٢٦٠	المقصد الاول قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته	...	واجبالي
٢٦١	المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء	٢٨٢	فرعان
٢٦٢	المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج	٢٨٣	المقصد الثامن الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم
٢٦٣	المقصد الرابع الهواء اذا صاد جسم الخ	...	بالقوة
٢٦٣	فرعان على القول بوجود الصدى	٢٨٣	المقصد التاسع العلم اما فاعلي واما انفعالي
٢٦٤	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد	٢٨٣	المقصد العاشر مراتب العقل اربع
...	اربعة	٢٨٥	المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف
٢٦٤	الاول عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض	٢٨٥	المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين
...	للصوت	...	فهما مختلفان
٢٦٥	المقصد الثاني الحروف تنقسم من	٢٨٦	المقصد الثالث عشر هل يتقلب الضروري
...	وجوه	...	نظريا والنظري ضروريا
٢٦٥	المقصد الثالث هل يمكن الابتداء	٢٨٧	المقصد الرابع عشر هل يستند العلم الضروري
...	بالساكن	...	الى النظري



- ٢٨٨ المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم ٣٠٤ المقصد الحادي عشر القدرة المحركة بمنة  
... علما معلوم له ... وبسرة هل تقدر على التصعيد
- ٢٨٩ المقصد السادس عشر محل العلم الحادث ٣٠٤ المقصد الثاني عشر القدرة مغايرة للمزاج  
... غير متعين عقلا ...
- ٢٩٠ المقصد الثالث الارادة وفيها مقاصد ٣٠٥ المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر  
... عنها الخ ...
- ٢٨٩ الاول في تعريفها ٣٠٦ خاتمة في تفسير كليات نفسانية قريبة مما مر  
٢٨٩ المقصد الثاني الارادة القديمة توجب ٣٠٦ المحبة والرضا والترك والعزم  
... المراد ...
- ٢٩٠ المقصد الثالث الارادة عندنا غير ٣٠٧ مقصدان  
... مشروطة باعتقاد النفع او يميل يتبعه ...
- ٢٩٠ المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة ٣١٠ المقصد الثاني الصحة والمرض  
٢٩١ المقصد الخامس انها غير التقى ٣١٢ الفصل الثالث من فصول الكيف في الكيفيات  
... المقصد السادس قال الشيخ ...
- ٢٩٢ ارادة الشيء كراهة ضده ٣١٢ الاول انها عارضة لا لكم اما وحدها او مع غيرها  
٢٩٢ المقصد السابع قال القاضي و ابو عبد الله ٣١٣ وفيه تحقيق معنى الراوية  
... البصري الارادة تفيد متعلقها صفة ...
- ٢٩٢ المقصد الرابع القدرة وفيه مقاصد ٣١٣ المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم  
... الخ ...
- ٢٩٢ الاول في تعريف القدرة ٣١٤ تنبيه  
٢٩٣ المقصد الثاني هل يجوز مقدورين قادرين ٣١٤ الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية  
٢٩٤ المقصد الثالث أن القدرة صفة وجودية ٣١٥ المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة  
٢٩٤ المقصد الرابع اختلاف في طريق اثباتها ٣١٥ المققدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية  
... (اي القدرة الحادثة) ...
- ٢٩٤ المقصد الخامس قال الشيخ القدرة الحادثة ٣١٦ الفصل الاول في مباحث المتكلمين  
... مع الفعل ...
- ٢٩٧ فروع للمعتزلة ٣١٦ الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات  
٢٩٧ المقصد السادس المنوع عن الفعل هل ٣١٧ النسبية فقد اعترفوا بالايين وسموه بالكون  
... هو قادر عليه ...
- ٢٩٨ المقصد السابع قال الشيخ انها اي القدرة ٣١٧ المقصد الثاني انواع الكون اربعة السكون  
... لاتعلق بالضدين ...
- ٢٩٩ المقصد الثامن العجز عرض مضاد للقدرة ٣١٨ المقصد الثالث الكون وجوده ضروري  
٣٠٠ المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم ٣١٩ المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا  
... اول الارادة ...
- ٣٠٠ المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة ٣١٩ المقصد الخامس اتفقوا على انه يجوز وجود  
... جوهر فرد محفوف بستة جواهر ...
- ٣٠١ واما الرؤيا فباطل ٣٢٠ فروع في الاجتماع والافتراق  
٣٠٢ فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز ٣٢٢ المقصد السادس من لم يجعل المماس كونا الخ



- ٣٢٢ المقصد السابع في اختلافات المعزلة في ٣٥٠ المقدمة في تعريفه وتقسيمه  
 ... احكام الاكوان ٣٥٢ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول  
 ٣٢٤ الفصل الثاني في مباحث الاين على رأى ٣٥٢ الفصل الاول في بيان حقيقة واجرائه وفيه  
 ... الحكماء وفيه مقاصد ... مقاصد  
 ٣٢٤ الاول الجسم اما أن يكون متحركا ٣٥٢ الاول في حده  
 ... اولا يكون ٣٥٥ المقصد الثاني في ايس الجسم بمجموع اعراض  
 ٣٢٦ المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة ... مجمعة  
 ... تقال لمعنيين ٣٥٦ المقصد الثالث الجسم البسيط يقبل القسمة الخ  
 ٣٢٨ المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من ٣٥٧ المقصد الرابع في حجة المتكلمين على مذهبهم  
 ... المقولات عندهم ... وهي نوعان  
 ٣٣٥ المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست ٣٥٧ النوع الاول ان يبين اقولا ان كل منقسم الخ  
 ... هي الجسمية ولا الطبيعية ٣٥٩ النوع الثاني ان يبين تركيب الجسم منها الخ  
 ٣٣٦ المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة ٣٦١ المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم  
 ٣٣٦ المقصد السادس قد علمت أن الحركة متعلقة ... البسيط واحد الخ  
 ... بامور ستة فوحدتها الخ ٣٦٥ المقصد السادس في تهمير مذهب الحكماء  
 ٣٣٨ المقصد السابع الحركات منها ما هي متضادة ... في الاجسام البسيطة الطباع  
 ٣٣٨ المقصد الثامن تضاد الحركة ٣٦٦ المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيمولي  
 ... ليس لتضاد ما فيها ... والصورة  
 ٣٤٠ تنبيه (في المبدأ والمنتهى) ٣٧٠ المقصد الثامن في تقريرات اهم على  
 ٣٤٢ المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات ... الهيمولي  
 ٣٤٢ المقصد العاشر ما يوصف بالحركة الخ ٣٧٦ الفصل الثاني في اقسام الجسم واحكام كل قسم  
 ٣٤٣ المقصد الحادي عشر الحركة اما سريرة الخ ... منها وفيه مقدمة واقسام  
 ٣٤٤ المقصد الثاني عشر علة البطء ٣٧٦ المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب  
 ٣٤٤ المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء ٣٧٩ القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد  
 ... والجبانى الى أن بين كل حركتين ٣٧٩ الاول أن الحكماء زعموا أن الافلاك تسعة  
 ... سكونا ... المقصد الثاني في المحدد  
 ٣٤٦ المرصد الخامس في الاضافة وفيه ٣٨٢ ثم له اى للمحدد احكام  
 ... مقاصد ٣٩٠ المقصد الثالث في ذلك الثوابت  
 ٣٤٦ الاول الابوة ٣٩٠ ولنختم هذا البحث بفائدتين  
 ٣٤٦ المقصد الثاني للمضاف خواص ٣٩٠ الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم  
 ٣٤٧ المقصد الثالث الاضافة لانسـتقل ٣٩١ الثانية الموافق المركز يقطع عند مركز الارض الخ  
 ... بوجودها ٣٩٢ المقصد الرابع في فلك الشمس  
 ٣٤٧ المقصد الرابع للحق الاضافة تقسيمات ٣٩٣ المقصد الخامس في افلاك القمر  
 ٣٤٨ المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم ٣٩٥ تنبيه  
 ... والتأخر ٣٩٥ المقصد السادس في افلاك الخمسة الباقية  
 ٣٥٠ الموقف الرابع في الجوهر وفيه مقدمة ... المسماة بالمتحركة  
 ... ومراصد ٣٩٨ القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد



٣٩٨	الاول في الهلال والبدر	... السبعة
٣٩٩	المقصد الثاني في خسوف القمر	٤١٧ القسم الثاني غير المنطوقة
٣٩٩	المقصد الثالث في كسوف الشمس	٤١٧ الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه
٤٠٠	المقصد الرابع في محو القمر	... مقدمة وثلاثة اقسام
٤٠٠	المقصد الخامس في المجرة	٤١٧ المقدمة في تعريف النفس
٤٠٠	القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد	٤١٨ تنبيهات
٤٠٠	الاول المتأخرون على انها اربعة اقسام	٤١٩ النفوس الفلكية
٤٠٢	المقصد الثاني زعموا أن الارض كرية	٤١٩ القسم الاول في النفس النباتية وهي اربع
٤٠٣	المقصد الثالث قالوا والماء كرى ايضا	٤١٩ الغاذية والنامية
٤٠٣	المقصد الرابع الارض في وسط الكل	٤٢٠ المولدة والمصورة
٤٠٣	المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك	٤٢١ القوة الجاذبة
... قدر محسوس		٤٢١ الهاضمة
٤٠٤	المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية	٤٢٢ ثم للهضم مراتب اربع
٤٠٥	المقصد السابع ما يوازي من الارض	٤٢٢ الاولى في المعدة
... معدل النهار الخ		٤٢٢ الثانية في الكبد
٤٠٧	المقصد الثامن سبب الصبح كره البخار تنكيف	٤٢٣ الثالثة في العروق
... بالضوء		٤٢٣ الرابعة في الاعضاء
٤٠٧	المقصد التاسع في الارض نلال ووهاد الخ	٤٢٣ تنبيهات
٤٠٨	المقصد العاشر في سبب تكون الجبال	٤٢٣ الاول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم
٤٠٨	المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة	... فضلا
... تقبل الكون والفساد		٤٢٣ الثاني (في بيان معنى الغذاء)
٤٠٩	المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر	٤٢٤ القوة الماسكة
... هي الاركان		٤٢٤ القوة الدافعة
٤١٠	المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع	٤٢٤ تنبيه في اثبات تعدد القوى وتغايرها
٤١٠	القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج	٤٢٥ تنبيهات آخران
... وفيه ثلاثة فصول		٤٢٦ القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي اما
٤١٠	الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد	... مدركة واما محركة والمدركة اما ظاهرة واما
٤١٠	الاول قالوا الصورة الجسمية تفعل اولاً	... باطنة فهذه انواع ثلاثة
... في مادتها الخ		٤٢٦ النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وهي
٤١٠	تعريف المزاج بانه كيفية متشابهة الخ	... المشاعر الخمس
٤١٢	تنبيه على مذاهب في المزاج	٤٢٦ الاول البصر
٤١٣	المقصد الثاني في اقسام المزاج	٤٣٠ المشعر الثاني السمع
٤١٣	اعتماد حقيق واعتماد طبي	٤٣٠ المشعر الثالث قوة الشم
٤١٥	اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات نوع	٤٣٠ المشعر الرابع الذوق
... الانسان		٤٣١ المشعر الخامس الممس
٤١٦	الفصل الثاني فيما لانفس له من المركبات	٤٣١ تنبيهات
... وينقسم الى قسمين		٤٣٢ وههنا البحوث
٤١٦	القسم الاول المنطوقة وهي الاجساد	٤٣٣ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي خمس



٤٥٦	الاولى الحس المشترك	٤٣٣
٤٥٧	الثانية الخيال	٤٣٤
... مجردة	الثالثة القوة الوهمية	٤٣٤
٤٥٩	الرابعة القوة الحافظة	٤٣٥
... النفس الناطقة	الخامسة المتخيلة	٤٣٥
٤٥٩	ولتختم هذا النوع باببحاث	٤٣٥
٤٦٠	خاتمة لاجاث النوع الثاني	٤٣٥
... حادث وفيه ابطال التناسخ	النوع الثالث القوى الفاعلة	٤٣٦
٤٦١	القسم الثالث في النفس الانسانية	٤٣٦
٤٦١	وقواها	...
٤٦١	القوة النظرية والقوة العملية	٤٣٧
٤٦٢	الضحك والخل والحياء	٤٣٧
... رأيهم	القسم الخامس في المركبات التي لا مزاج لها	٤٣٧
٤٦٣	المرصد الثاني في عوارض الاجسام وفيه	٤٤١
... وهي سبعة	مقاصد	...
٤٦٥	الاول في أن الاجسام محدثة	٤٤١
٤٦٥	لنا في حدوث الاجسام بذواتها واصفاتها	٤٤٢
... مرصدا	مسالك	...
٤٦٥	احتج الخصم على القدم بشبه اربع	٤٤٥
٤٦٥	المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد	٤٤٧
٤٦٦	وجوده	...
٤٦٦	المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا	٤٤٧
٤٦٦	لنظام	...
٤٦٨	المقصد الرابع الجوهر يمتنع عليها	٤٤٨
٤٦٨	التداخل	...
٤٦٩	المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة	٤٤٨
... الفضلاء	حيزه ملازمتان	...
٤٦٩	المقصد السادس الجسم هل يتخلو عن	٤٤٩
٤٦٩	العرض وضده	...
٤٧٠	المقصد السابع الابعاد متناهية	٤٥٠
... الذوات	برهان الموازاة	٤٥١
٤٧١	البرهان السلي	٤٥٣
... وجوده المشترك الخ	برهان الترس وبرهان التطبيق	٤٥٤
٤٧١	المقصد الثامن جوهر المتكاملون وجود	٤٥٥
... ماهيته اورائيد	عالم آخر الخ	...
٤٧١	المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة	٤٥٦
... مقاصد	وفيها مقاصد	...



- ٤٧١ الأول أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان  
٤٧٢ المقصد الثاني في أنه تعالى ليس بجسم  
٤٧٤ المقصد الثالث أنه تعالى ليس جوهرًا  
... ولا عرضًا  
٤٧٤ المقصد الرابع أنه تعالى ليس في زمان  
٤٧٤ تنبيه يعلم مما ذكرنا أناسواء قلنا العالم  
... حادث الخ  
٤٧٥ المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره  
٤٧٥ تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفاته  
... في غيره  
٤٧٥ المقصد السادس في أنه تعالى يمتنع أن يقوم  
... بذاته حادث  
٤٧٨ المقصد السابع اتفق العقلاء على أنه تعالى  
... لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة  
٤٧٨ المرصد الثالث في توحيد تعالى  
٤٧٩ المرصد الرابع في الصفات الوجودية  
... وفيه مقاصد  
٤٧٩ الأول في إثبات الصفات على وجه  
... عام  
٤٨٠ تفصيل صفة العلم  
٤٨٠ كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقة  
٤٨١ المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان  
٤٨١ الأول في أنه تعالى قادر  
٤٨٢ احتج الحكماء على إيجابه بوجوه  
٤٨٣ القادر من أن شاء فعل وأن لم يشأ لم يفعل  
٤٨٤ فروع على إثبات القدرة عندنا  
٤٨٤ تنبيه القدرة صفة زائدة  
٤٨٤ البحث الثاني في أن قدرته تعالى تم  
... سائر الممكنات  
٤٨٥ اعلم أن المخالفين في هذا الأصل اعني  
... عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم  
... الأصول فرق  
٤٨٦ المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه  
... بحثان  
٤٨٦ البحث الأول في إثباته  
٤٨٦ مسلك المتكلمين في ذلك  
٤٨٧ مسلك الحكماء فيه
- ٤٨٨ البحث الثاني أن علمه تعالى يعلم المفهومات كلها  
٤٩١ تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى لما تر  
... وأنكره المعتزلة لوجوه  
٤٩٢ المقصد الرابع في أنه تعالى حي  
٤٩٢ المقصد الخامس في أنه تعالى مريد وفيه بحثان  
٤٩٢ البحث الأول في إثبات الإرادة  
٤٩٢ البحث الثاني إرادته تعالى قديمة  
٤٩٤ خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه  
... تعالى مريدا  
٤٩٤ المقصد السادس في أنه تعالى سميع بصير  
٤٩٥ المقصد السابع في أنه تعالى متكلم  
٤٩٨ تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا  
٤٩٨ تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى  
٤٩٩ واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق  
... كلام الله تعالى  
٤٩٩ المقصد الثامن في صفات اختلاف فيها وفيه  
... مقدمة ومسائل  
٤٩٩ الأولى البقاء  
٥٠٠ تنبيه في إثبات البقاء  
٥٠٠ الصفة الثانية القدم  
٥٠١ الثالثة الاستواء  
٥٠١ الرابعة الوجه  
٥٠١ الخامسة البد  
٥٠٢ السادسة العيان  
٥٠٢ السابعة الخب  
٥٠٢ الثامنة القدم  
٥٠٢ التاسعة الأصبع  
٥٠٢ العاشرة العين  
٥٠٢ الحادية عشرة التكوين  
٥٠٣ المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى  
... وفيه مقصدان  
٥٠٣ المقصد الأول في الرؤية  
٥٠٣ المقام الأول في صحة الرؤية  
٥٠٣ المسلك الأول النقل والعمدة في ذلك قوله  
... تعالى رب ارني الخ  
٥٠٣ والاحتجاج به من وجهين  
٥٠٤ الاعتراض على الوجه الأول



- ٥٠٦ المسلك الثاني هو العقل  
 ٥٠٦ ثم الاعتراض عليه من وجوه  
 ٥٠٩ المقام الثاني في وقوع الرؤية  
 ٥٠٩ والمعمد فيه مسلكان  
 ٥٠٩ الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الخ  
 ٥١١ المسلك الثاني في اثبات الوقوع  
 ٥١١ المقام الثالث في شبه المنكرين وردّها  
 ... وتنقسم الى عقلية ونقلية  
 ٥١١ الاولى شبهة الموانع  
 ٥١١ وشرائط الرؤية ثمانية  
 ٥١٢ الثانية شبهة المقابلة  
 ٥١٢ الثالثة شبهة الانطباع  
 ٥١٣ واما شبهة السمعية فاربع  
 ٥١٣ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار  
 ٥١٣ الثانية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية  
 ... الا وقد استعظمه  
 ٥١٤ الثالثة قوله تعالى لن تراني  
 ٥١٤ الرابعة قوله تعالى وما كان لبشر الخ  
 ٥١٤ تذييب الكرامية والمجسمة وفاقونا في الرؤية  
 ٥١٤ المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله  
 ... والكلام في الوقوع والجواز  
 ٥١٥ المرصد السادس في افعاله تعالى  
 ... وفيه مقاصد  
 ٥١٥ الاول في ان افعال العباد واقعة بقدرة  
 ... الله تعالى وحدها  
 ٥١٥ جواز الاستاذ اجتماع المؤثرين على  
 ... اثر واحد  
 ٥١٨ واعتراض عليه بأن العلم تابع للمعلوم  
 ٥٢٠ المقصد الثاني في التوليد وفروعه  
 ٥٢٤ المقصد الثالث في البحث عن امور صريح  
 ... بها القرآن وانه قد الاجماع عليها  
 ٥٢٥ المقتول عند اهل الحق ميت باجله  
 ٥٢٥ مجتث الرزق  
 ٥٢٦ مجتث الاسعار  
 ٥٢٦ المقصد الرابع انه تعالى يريد لجميع الكائنات  
 ٥٢٨ خاتمة في القضاء والقدر  
 ٥٢٩ المقصد الخامس في الحسن والقبح  
 ٥٣٥ المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجتمعت على  
 ... ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب  
 ٥٣٦ حكاية الاخوة الثلاثة  
 ٥٣٧ المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز  
 ... عندنا  
 ٥٣٨ المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست  
 ... معلة بالاغراض  
 ٥٣٩ المرصد السابع في اسماء الله وفيه مقاصد  
 ٥٤٠ الاول الاسم غير التسمية  
 ٥٤٠ المقصد الثاني في اقسام الاسم  
 ٥٤١ المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية  
 ٥٤٤ الموقف السادس في السمعيات وفيه مرصد  
 ٥٤٥ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد  
 ٥٤٥ الاول في معنى النبي  
 ٥٤٧ المقصد الثاني في حقيقة المعجزة  
 ٥٤٧ والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرائطها  
 ... وكيفية حصولها ووجه دلالتها  
 ٥٥٠ تذييب من الناس من انكر امكان المعجزة الخ  
 ٥٥٠ المقصد الثالث في امكان البعثة  
 ٥٥٤ في معنى الطلسم  
 ٥٥٧ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه  
 ... وسلم وفيه مسائل  
 ٥٥٧ المسالك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة الخ  
 ٥٥٨ الفصل الاول في وجه اعجازه  
 ٥٥٨ هل رتب البلاغة متناهية ام لا  
 ٥٥٩ الفصل الثاني في شبهه القادحين في اعجازه  
 ٥٦١ الخلاف في البسملة  
 ٥٦٥ المسلك الثاني الاستدلال بأحواله قبل النبوة  
 ... الخ  
 ٥٦٥ المسلك الثالث اخبار الانبياء المتقدمين عن  
 ... نبوته  
 ٥٦٥ المسلك الرابع انه عليه السلام ادعى بين قوم  
 ... لا كتاب لهم ولا حكمة  
 ٥٦٧ المقصد الخامس في عصمة الانبياء  
 ٥٧٥ المقصد السادس في حقيقة العصمة  
 ٥٧٦ المقصد السابع في عصمة الملائكة  
 ٥٧٦ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على



... الملائكة	٥٩٧ المقصد الثالث الكفر
٥٧٨ المقصد التاسع في كرامات الاولياء	٥٩٧ تذييل في تفصيل الكفار
٥٧٩ المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد	٥٩٧ المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من اهل
٥٧٩ الاول في اعادة المعدوم	... القبلة مؤمن
٥٨١ المقصد الثاني في حشر الاجساد	٥٩٩ احتج من زعم انه منافق بوجهين
٥٨٢ تذييل هل يعدم الله الاجزاء البدنية الخ	٦٠٠ احتج المعتزلة بوجهين
٥٨٢ المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء	٦٠٠ المقصد الخامس في ان المخالف للعق من اهل
... المنكرين لحشر الاجساد	... القبلة هل يكفر ام لا
٥٨٣ في معنى التسخيخ والمسخيخ والرمخ والقسخ	٦٠١ وفيه ابحاث
٥٨٤ المقصد الرابع في الجنة والنار	٦٠٣ المرصد الرابع في الامامة ومباحثها وفيه
٥٨٤ المقصد الخامس في فروع للمعتزلة	... مقاصد
٥٨٤ اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب	٦٠٣ الاول في وجوب نصب الامام
... جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب	٦٠٥ المقصد الثاني في شروط الامامة
... الكبيرة	٦٠٦ المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة
٥٨٥ البحث الثاني انه اذا علم المذنب الخ	٦٠٨ المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله
٥٨٦ المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا	... صلى الله عليه وسلم
... في الثواب والعقاب	٦١٣ تذييل امامة الائمة الثلاثة تعلم ببعض الوجوه
٥٨٧ المقصد السابع في الاحباط	٦١٤ المقصد الخامس في أفضل الناس بعد رسول
٥٨٨ المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر	... الله صلى الله عليه وسلم
٥٨٨ المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله	٦١٦ الاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من
... عليه وسلم	... الاولياء
٥٨٩ المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان	٦١٧ المقصد السادس في امامة المفضل مع وجود
... الاول في حقيقةها	... الفاضل
٥٨٩ البحث الثاني في احكامها	٦١٨ المقصد السابع يجب تعظيم الصحابة كلهم الخ
٥٩٠ المقصد الحادي عشر احياء الموتى	٦١٨ خاتمة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
... في قبورهم	٦١٩ تذييل في ذكر الفرق
٥٩٢ المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به	٦٢٠ المعتزلة
... الشرع حق	٦٢٤ الشيعة
٥٩٢ واعلم ان الصراط جسر ممدود على متن	٦٢٩ الخوارج
... جهنم	٦٣١ المرجئة
٥٩٣ المرصد الثالث في الاسماء وفيه مقاصد	٦٣٢ التجارية
٥٩٣ الاول في حقيقة الايمان	٦٣٣ الجبرية
٥٩٦ المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد	٦٣٣ المشبهة
... ويتقص	٦٣٤ الفرقة الناجية



هذا كتاب شرح مواقف العبد للعلامة

السيد السند في علم الكلام

نفع الله به من طالعه ونظر

ففيه من الانعام

امین

۷۰

$\mathcal{L}_{\mathbb{F}_q}^{\text{F}} = \mathcal{H} \otimes \mathcal{H}^* : \mathcal{H} \otimes \mathcal{H}^* \rightarrow \mathbb{F}_q$ , char  $\mathbb{F}_q = p$

Nov 14 1891





## شرح المواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال \* وتنزهت سرادقات  
جلاله عن وصمة التغير والانتقال \* تلالأت على صفحات الموجودات انوار جبروته  
وساطانه \* وتهلت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه \* تحيرت العقول  
والافهام في كبرياء ذاته \* وتوهمت الازهار والاوراق في بقاء عظمته صفاته \* يامن  
دل على ذاته بذاته \* وشهد بوحده انيته نظام مصنوعاته \* صل على نبيك المصطفى \*  
ورسولك المجتبي \* محمد المبعوث بالهدى \* الى كافة الورى \* وعلى آله البررة الاتقياء  
 واصحابه الخيرة الاصفياء \* ماتعاقبت الظلم والضياء \* (وبعد) فان انفع المطالب حالا  
وما لا \* وارفع المآرب منقبة وكالا \* واكمل المناصب مرتبة وجلالا \* وافضل  
الغائب اهمة وجلالا \* هو المعارف الدينية \* والمعالم القيمية \* اذ يدور عليها  
الفوز بالسعادة العظمى \* والكرامة الكبرى \* في الآخرة والاولى \* وعلم الكلام  
في عقائد الاسلام \* من بينها اعلاها شانها \* واقواها برهانها \* واوثقها بانيانها \* واوضحها  
تبيينها \* فانه مأخذها واساسها \* واليه يستند اقتناصها واقتباسها \* بل هو كما  
وصف به رئيسها ورأسها \* ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة \* وألف فيه  
من الزبر المهدية المحررة \* كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على  
اهمها واولاها \* ومن شعبه وفوائده على أطفها واسنها \* ومن دلائله العقلية  
على اعمدها واجلاها \* ومن شواهد النقاية على افيدها واجداها \* وكيف لا وقد  
انطوى على خلاصة ابدكار الافكار \* وزبدة نهاية العقول والانظار \* ومحصل ما لخصه  
لسان التحقيق \* وملخص ما حرره بسان التدقيق \* في ضمن عبارات رائعة معجزة \*  
واشارات شائقة موجزة \* فصار بذلك في الاشهر كشمس في رابعة النهار \*  
واسمأل اليه بصائر اولى الابصار \* من اذكىاء الامصار والاقطار \* فاستهتروا بكنوز



عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا \* واستهيموا برموز اشاراته الجامعة ولم يستدوا  
 اليها سبيلا \* فاجتمع الى نفر من اجله الاحبياب \* المتطلعين الى سرائر الكتاب \* واقترحوا  
 على أن تكشف لهم عن مخدرااته الاستار \* وابرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار \*  
 ليبتلوها باعينهم متبرجات بزيتها \* متبحرات بحاسن فطرتها \* فأسعفتهم الى ذلك متمسكا  
 بحبل التوفيق \* ومستهديا الى سواء الطريق \* وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل  
 من شوارده صعبا \* ويميط عن خرائده نقابا \* يهدي به السادي الى لب الالباب \*  
 ويطلع به النائي على العجب العجيب \* وضمنته جميع ما يحتاج اليه \* من بيان ما فيه  
 وماله وما عليه \* مراعى في ذلك شريطة الانصاف \* مجانباً عن طريقة الاعتساف \*  
 ولما تسرى اتمامه \* وختم بالخير اختتامه \* حبرته بالدعاء لمن ايده الله بالسلطنة  
 العظمى \* والخلافة الكبرى \* وزاده بسطة في الفضل والندى \* وشهد ملكه  
 بجنود لا قبل لها من العدى \* وامتد بعقبات من السموات العلى \* يحفظونه من بين يديه ومن  
 خلفه بامر ربه الاعلى \* وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين  
 ويبطل به الباطل ويشقى غيظ صدور قوم مؤمنين \* ويجعل له لسان صدق في الآخرين \* ويرفع  
 مكانه يوم الدين \* في اعلى عليين \* وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم \* والخاقان  
 الاعلم الاكرم \* مالك رقاب الامم \* من طوائف العرب والعجم \* المختص من لدن  
 حكيم عليم \* بفضل جسيم \* وخلق عظيم \* ولطف عليم \* شمل الورى الطافه \*  
 وعظم اعطافه \* وصانهم اكفاه \* من كل ما لا يرتضى \* مكارمه لا تحصى \* وما اثره  
 لا تنقصى (شعر) مول عطاياه سميت فوق المدى \* وتباعدت عن رتبة الادراك  
 الدر والدرى خافا وجوده \* فتحصنا في البحر والافلاك  
 من التجأ الى جنبه لمجد له مكانا عليا \* ومن اعرض عن يابه لم يجد له نصيرا ولا وليا \* اذا هم  
 بمنقبه امضى \* واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى (شعر)

عزماته مثل السيوف صوارما \* لو لم يكن للصارمات فلول

ناضر العدل والاحسان على الانام \* وباسط الامن والامان في الايام \* هو الذي رفع رايات العلم  
 والكمال بعد انتكاسها \* وعمر رباع الفضل والافضل بعد اندراسها \* فعادت رياض العلوم  
 الى روائها مخضرة الاطراف \* واقت حداثتها الى بهائم من هرة الجوانب والاصناف  
 ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق \* ومفخر اساطين بني آدم في الآفاق \* السلطان المؤيد المنصور  
 المظفر \* غياث الحق والدولة والدين بمر محمد اسكندر \* خلد الله ملكه وسلطانه \* وافاض  
 على العالمين بره واحسانه \* وهذا دعاء لا يرذلانه \* صلاح لاصناف البرية شامل  
 وما انا فيض في المقصود \* متوكلا على الصمد المعبود \* فاقول قال المص (بسم الله الرحمن الرحيم)  
 ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراءة الاستهلال فبسم الله اولنا ثم قال  
 (الحمد لله العلى شأنه) امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشأن  
 لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجللى برهانه) حجة القاطعة التي نصبها دالة  
 على وجود ذاته وانصافه بكالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجليها بصائر اولى الابصار  
 وتشاهد سرار ايق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه  
 اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة  
 للممكنات من حال الى حال ايجادا وافتاء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل  
 شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هي افلاك



الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل  
السموات في العدد كما ورد في الاثر من أن الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم  
جنود ربك الا هو وقد توكل تارة بالافاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعة  
(بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجول الامر) اي حكمه او تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة  
الى الارض السفلى (يبالغ حكمته) التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله (وكرم بني ادم) نوع الانسان  
على غيره (بالعقل الغريزي) اي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبت عليها فطرتهم ويسمى  
عقلا هيولانيا (والعلم الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جوعلمهم  
اهلا وفي نسخة الاصل واهله تأويل الانسان (للتفكر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء  
في مدارج الكمال) وذلك بان يرتقي اول من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا  
ثم تكثر مشاهدتهم مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اريد بلا تجسم كسب جديد  
ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه  
في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها  
دفعه واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهو ذاهو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمال العلمية  
ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتقي لمحات منه للنفس المجردة عن العلائق البشرية  
(ثم امرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصل الذي هو المهلة والمراد  
انه تعالى امرهم على السنة الرسل (بالتفكر في مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفي  
قوله (ايؤتيهم) اي التفكير والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجله من مباحث الالهيات  
والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شأنه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة  
ولا بد للحادث من صانع (قديم) لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فسلسل اودار  
(قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) اظهر واتقانه في آثاره  
الصادرة عنه (واحد) في صفات الالهية لا شريك له فيها والاختلاف النظام المشاهد في العالم (احد)  
في حد ذاته لا تركيب فيه والالكان ممكنا وحادثا (فرد) لا شفيع له من صاحبة او ولد اعدم مجانسته غيره  
(صمد) سيد يقصد في الخواص من صمد يصمد صمدا اي قصده (منزه عن الاشياء) المشاركة له في صفاته  
(والامثال) الموافقة اياه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم  
قدره وجلال الله عظمته (مبتر عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) اي في الذات والصفات  
والافعال (غني) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع  
المعلومات) لما سيأتي من أن مقتضى علمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك  
أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض  
ولا في السماء) اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر  
على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينهما فوجب  
شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) اي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل  
الخرع هو الشق والانشاء يفعل كذا اي ابتداء يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان  
وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم مجزئه المنافي للالهية (تفرد بمقتضات الافعال)  
بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (واحسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على  
متفرد تنبيهها على انه استئناف يدل على انصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى  
صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما أن اسماء الحسنی تنبي عن انصاف المسمى  
بالكمالات والتبرؤ عن النقائص (ازلي) هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست



بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بتقديم ليقارنه لفظ (أبدى) فانما يذكر ان غالباً (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلي على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحد بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالأبدى توحيده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضى) اي حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقاً (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها لايها (يحيى ويبدى) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويبدى ويعيد وينقص من خلقه ويريد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعم اهل الاعتزال اذ لا حكم فوقه يوجب عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكماً باطلاً كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الابداء والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لا تعمل افعاله بالاغراض والعمال) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكمال غيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصلح لا تخصي الا انما ليست عللاً لافعاله ولا اغراضاً له منها (قدر الارزاق والآجال في الازل) اشار به الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالاً كان او حراماً والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمرو على آخره الذي يتقرر فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسول) اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الترتيب فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز جعلها على المهلة بناء على أن ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المص والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بتابعة شرع من قبله **ك**يوشع مثلاً (مصدقاً لهم) للانبياء والرسول (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا يحازه الناس عن الايمان بمثله وآية ايضاً لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباطرة الغالبة من بهر القمر اذا أضاء حتى غلب ضوءه الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذ **ك**رمع اندراجاً في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه (ويأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتجديده) باثبات الكمالات الفعلية تكميلاً للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية (ويبلغوا احكامه) المتعلقة بافعالهم (اليهم) تكميلاً لهم في قوتهم العملية (بمبشرين ومنذرين بوعدده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم (فأقامهم) على المكافئين (الحجة وأوضح المحجة) فانتطعت بذلك اعذارهم بالكلمة قال تعالى لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأما من نشأ على شاق جبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعة في ترك الاعمال والايمان ايضاً (ثم ختمهم بأجلهم قدراً) مرتبة وشرفاً (واتهم بدراً) شرعاً يمدى به في ظلمات الهوى (واشرفهم نسباً) فان الله اصطفاها من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وازكاهم مغرساً) مكان غرس (واطيبهم منبتاً) موضع نبات (واكرمهم محبتاً) مكان اقامة من حثت بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن اهما دخل في زكا الاخلاق وطهارتها واطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي اركى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير ارض الله وارض الله الى الله (واقومهم ديناً واعدهم ملة) الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى ديناً ومن حيث انها يجمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلقه عن الاصرار والتكاليف



الشاقه التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت  
 واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرد المفقوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى  
 من مخامرة النجاسات ومباذعة الخيض وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك (واوسطهم - امة)  
 الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (وأستهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة  
 اقل بيت وضع للناس مباركا وأستما استقبل اليه (واشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان  
 عليه الصلاة والسلام أشدهم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الانجيل  
 (وأكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (واعزهم نصرة) فانه خص بالرعب  
 مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالغيا في العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر  
 في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع)  
 المقبول الشفاعة يقال شفعتني اي قبلت شفاعة (يوم المحشر) كسر الشين من حشر يحشر  
 ويحشر (حيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (ابي القاسم محمد بن عبد الله  
 ابن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم  
 للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة (وأزله معه)  
 عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر  
 على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مينا) اي ظاهرا ابعازه او مظهرا الاحكام من أبان بمعنى  
 ظهرا واظهر (فاكمل لعباده دينهم واتم علمهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى  
 اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربيا (كراما) مرضيا جامع المنافع لاستقصا (وقرآنا)  
 مقروءا (قدسيا) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للعدوث فيها (ذاغايات) هي  
 اواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا في القلوب) ويروى في الصدور (مقروءا)  
 بالاسن مكتوبا في المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات  
 المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكون متعلقة  
 اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء  
 والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ  
 ابي الحسن الاشعري من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد  
 قيل انه غلط من الناقل منشأ اشتراك اللفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك  
 وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل  
 سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتية غالبا من قدامه  
 او من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع  
 الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا يحريف في اصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت  
 اليهود بكلم التوراة (او وصفه) بأن يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما نزل  
 الميم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق  
 الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له الحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها  
 وان كانت من فروع الدين الا انها ألحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة  
 المهديين عن مطاعهم كي لا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق اصحابه لنصب اكرمهم  
 واتقاهم) يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتي وقد علم أن اكرمهم عند الله اتقاهم  
 وأشار الى أن انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافته واولاهم) فانه عليه السلام  
 جعل له خليفة له في امامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعدا الدين) احكمها (ومهد) بسطها



ووطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة مع ما ينشأ من صلواته عليه السلام كانت سكا لهم  
 دون صلواته (ورفع مبانیه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاودورتق الفتق) الاودالاعوجاج  
 والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعته اي اصلح وجع ما تفرق من اموره  
 (وسد الثمة) الخلل (وقام قيام الايد بامر دينهم ودينهم) الايد بوزن السيد هو القوي (وجلب المصالح)  
 جذبها (ودرأ المفسد) دفعها (لاولاهم وأخراهم) وكفاه في دفع المفسد أن قتل مسيلة الكذاب  
 في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقبى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء ما بقي  
 من رسم الشيء (واتزم وتبرته) طر بقتله (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبارة) هاجع العاني وهو المتجاوز  
 الحد وجع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكسرة) جمع كسرى بفتح الكاف  
 وكسرها معرب خسرو وهو اقرب ملوك الفرس (حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرفت) الآفاق بذلك  
 (كل الاشراف وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال)  
 المرضية (ومكلم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الطواهر من الفسوق) من الخروج عن  
 الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات (والبواطن من الزيف) وهو الميل  
 الى العقائد الزائفة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهي التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي  
 سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنايته  
 في ازهاق الباطل وافنائته (وتضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلائه  
 (ماطلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل  
 الاعمال (وعلى جميع اصحابه من هاجر اليه) من اوطانه (او نصر واولى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله  
 واصحابه (تسليما كثيرا وبعد) شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى أن كماله بعد  
 تحصيله وتكملة نوعا بمنزلة المسمى كمالا قول على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور  
 آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واثارا الى انه قسيمان احدهما صفات تخصه  
 قائمة به غير صادرة عنه كالعالم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به  
 ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكامضاء السيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثاني  
 (ونقصانه يفضل بعض افراده) اي افراد ذلك النوع (بعض الى ان يعدوا احدهم بألف) \* ولم أرا مثالا  
 الرجال تفاوتت \* الى المجد حتى عد آلاف بواحد \* (بل يعدوا احدهم سماء والاخر أرضا) \* الناس ارض بكل  
 ارض \* وانت من فوقهم سماء \* واما تفاضل الانواع فيما بينها فيجب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها  
 وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشاركا لساير الاجسام في الحصول في الحيز)  
 في المكان (والفضاء) الخالي عن التحيز (ولنباتات في الاغذية والتشوي والنعاء وللحيوانات العجم في حياته  
 بانفاسه وحركته بالارادة وحساسة) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كماله من حيث انه  
 انسان بل انما هي كالات للجسم مطلقا او للجسم النامي والحيوان (وانما تميز) الانسان عن هذه الامور  
 المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة النطقية) التي هي كماله الاقول المتنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات  
 الثانية التي بها تتفاضل افرادها بعضها على بعض (من العقل) اي استعداده لادراك المعقولات (والعلوم  
 الضرورية) الخاصة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات  
 (واهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال (وعلمه بما يمكن واستحاله فاذا كماله) الاشرف  
 الاعلى انما هو (بمعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة  
 التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتد به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كعرفته  
 تعالى (والعلوم متشعبة متكررة والاحاطة بجملة ما متعسرة او متعذرة فلذلك) اي فلتعسر الاحاطة بل  
 لتعذرها (افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اي تقسموا (امرهم بينهم زمرا) هو بفتح الباء جمع زمرة



وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضعها جمع زبور بمعنى الكتاب أي اتخذوا أمر العلم وطلبهم أيام  
 فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتباً متفاوتة دائراً أمرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول)  
 متباين الاطراف (وفروع) متداينة الجنوب (واصول) متشابهة الغروق (وتفاوت) عطف  
 على اقترق (حالهم) في اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في الترقى الى مراتبها (الى أن قال ابن عباس)  
 رضى الله عنهما (في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام)  
 والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة) الخبر بالكسر  
 والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثر  
 الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف اتقى رجة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) أي يريد الرسول  
 صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف همهم في العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل  
 لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر  
 في الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع (كما اختلف هم اصحاب  
 الجرف) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بجرفة) او صناعة (فيتم النظام) في المعاش المعين  
 لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رجة كما لا يخفى لئلا يكتفى بذكر ههنا تبعاً ونظيراً واذا كان  
 الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة  
 فيه اتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة  
 (واجداها) عائدة (واحرها) أي اجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشرائع عليها) يقال اتقى عليه  
 شراشره أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبة وهي في الاصل بمعنى الالتفات لجمع شراسة (واداب النفس)  
 اتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده)  
 في الألوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابته اياها (واتصافه  
 بصفات الجلال والاکرام) أي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات  
 السلبية والنبوتية او القهر واللفظ (واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام) بل لا مرتبة اشرف  
 منها بعد الألوهية (وعليه مبني الشرائع والاحكام) أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية  
 والاحكام الفقهية اذ لو لا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه  
 يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى  
 والنجاح) في الدنيا (والفوز والفلاح) في العقبى فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه في زماننا هذا  
 قد اتخذ ظهرياً) أي امر انسياقاً الى وراء الظاهر (وصار طلبه عند الاكثرين شياً فرياً) بدعيماً  
 عجيباً وقيل مصنووعاً مختلفاً (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح نظر  
 من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به  
 نادر اهو القليل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار  
 في رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبه زماناً في طاب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك  
 التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ارفيها ما فيه شفاء  
 لعليل) بامراض الالهواء في الآراء (اورواء) أي رى اوارواء (الخليل) حرارة العطش بفقدان المطالب  
 الاعمقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالماء وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرهما جمع ريان  
 وبضعهما المنظر الحسن (سما) حذف منه كلمة لالكثرة الاستعمال والجملة الحسالية اعنى قوله (والهمم  
 قاصرة) مؤولة بالظرف نظراً الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا  
 من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهرة أي اتنى حصول الشفاء والارواء  
 عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفاءه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات)



في تعلمه (فاترة والدواحي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما اجمله من حال تلك  
 الكتب بقوله (فختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها الخلل (ومطولاتها مع الاساسم)  
 بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك  
 البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فهم من كشف عن مقاصده) اي  
 مقاصد علم الكلام (القناع) بازالتاستارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد  
 الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر اليها ويؤخر  
 عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحزرها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهبت اليها  
 طوائف من الناس واستقر واعليها (والاقوال) التي صدرت عن قبله (والتصرف) بالرفع عطفاً  
 على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل) الى اي شئ مرجع نقله  
 وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمة او يزاد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط)  
 شها يغلط فيها (لترويج رايه ولا يدري ان النقاد من ورايه) فيزيها ويفضحها (ومنهم من ينظر  
 في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظرها (ما يؤدى اليه بادي رانه) اي اوله بلا ايمان  
 تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكثر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض  
 بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) في العبارة  
 والتكرار (في المعنى) ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء دواجم من زخار البحر امتدوار ترفع (ومنهم من هو  
 كطاب ايل) كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضر والنافع (وجانب رجل  
 وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيول الفرسان يعني بحال العسكر باسمه  
 ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام  
 القوم بنقله نقلاً ولا يستعمل عقلاً ليعرف أغث ما اخذه ام سمين وسخيف) اي رقيق ركيك (ما ألفاه)  
 ما وجدته (ام متين) اي قوى فصار جميع ما ذكره باعماله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (خذاني)  
 ساقني وبعثني (الحذب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق  
 الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان يكتب هذا) اشارة الى كتابه (كاتباً مقصداً) متوسطاً  
 (لامطولاً مملاً) بطوله (ولا مختصراً مخلاً) بإيجازه (اودعته) اوردت فيه (اب الالباب) خلاصة  
 العقول (وميزت فيه القشر من الباب ولم آل) اي ولم اترك (جهداً) سعياً وطاقه (في تحرير المطالب)  
 الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الجحجح تبختر) تتمايل في مشبهها كالتدال بجماله  
 (انضاحاً) مفعول له (والشبه تضاءل) تصاغروا وتهاقر (اقتضاحاً) كالذي ظهرت قبائحها وانكشفت  
 سوائته (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) اي الاحكام للمقاصد (على نكت  
 هي يتابع التحقيق وفقرته الى مظان التدقيق) النكت طائفة من الكلام منقحة مشتملة  
 على لطيفة مؤثرة في القلوب والانبوع عين الماء وافقرة بالسكون فقارة الظهور وتطلق على اجود  
 بيت في القصيدة تشبهاً به او على قرينة الاسجاع ايضاً (وانا انظر من الموارد) مواضع الورود  
 جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (وانأمل في الخارج قبل  
 ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقري) اي الرجوع الى خلف (انأمل فيما قدمت هل فيه  
 من قصور) فأزيله واثمه (وارجع البصر كربة بعد اخرى هل ارى من فتور) اي شق فاستده واصلحه (حافظاً)  
 حال من فاعل كمت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظاً (للاوضاع)  
 التي ينبغي أن يحافظ عليها (رامناً) مشيراً بإيجاز العبارة (مشبعاً) موضحاً باطنها (في مقام الزمن  
 والاشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال  
 المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته



بقوله جاء (كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجة) أي ولا تردد (ولا اضطراب متناسبا صدوره) أوائله  
 (ورواذفه) أو آخره (متعاقبا سواء بقه ولو أحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابتكار الجنان لم يطمئنها)  
 لم يمسها (من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رائى) أديره (واردد  
 قداحى) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (وأوامر نفسى) من المؤامرة وهى المشاورة لان كلام  
 من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (وأشار وذوى النهى) جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء  
 (من اصدقائى مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد  
 شاه جونيه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (فى كفو) متعلق باجيل وما عطف عليه (ازفها اليه) يقال  
 زففت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا وزفا (يعرف قدرها ويغلى مهرها) يكثره (موفق) من عند  
 الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع)  
 ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب  
 (ينصره فيها بالحنة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضى) القاطع  
 (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخرق لالعاب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع)  
 غاية لاجالة الرأى وما عطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وزنت  
 احدهما بالاخر لتعرف ايها ارجح (ولا يوازي) لا يحاذى ولا يقابل باحد (وهو غنى عن ان يباهى)  
 غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق بالمباهاة اى مما يمكن  
 أن تتعلق به فلا يتصور أن يفاخره احد أصلا (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اى حفظ وضبط  
 (العباد شانا) تميز عن النسبة فى اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا واداهم راحة وبنا) يقال فلان  
 ندى الكف اذا كان حنيا (واشجعهم جأشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط  
 الجاش اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجننا واقواهم ديننا وایمانا واروعهم سيفنا وسنانا)  
 يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا  
 واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة  
 الانسية من شيد) رفع واحكم (قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه  
 (حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان) زمان (ناهزت) قاربت (الاتيكاس) الانقلاب على  
 رؤسها (وجدت مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد  
 (وقد آذنت) اعلمت (بالاندراس) بالانحاء (محرم مالك الاكامرة بالارث والاستحقة اى بجمال الدنيا  
 والدين ابواسحاق لازالت الافلاك متتابعة له واده والاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قدشاع فى عباراتهم  
 لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله البهول) انضرع (باطلاق لسان  
 وارق جنان) اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى  
 للجابة (ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله) اعطاه وملكه (دهرا طويلا ويوققه لان يكتسب به)  
 بما خوله (الابقين ذكرا جيلا) فى هذه الدار (واجرا جيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قد ير  
 وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يذكر فيه اما أن يجب تقديمه فى علم  
 الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات ولا يجب وحيثئذ اما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من  
 الاقسام الثلاثة للوجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالمكن الذى لا يقوم  
 بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالمكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع  
 فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس  
 فى السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتأخير أن المقدمات  
 يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادئ لا عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة



على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال  
الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية  
في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التي لا تنهاى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا  
الى أن وجود العرض متوقف على وجوده (الموقف الاول في المقدمات وفيه مرصدا) سمة  
(المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم) واما المرصد الباقي ففما يجب تقديمه في هذا العلم كما  
ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى  
والاخلاق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) سمة ايضا (الاول تعريفه) اي تعريف العلم الذي  
يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبا على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصور  
تعريفه سواء كان حدا المفهوم اسمه اورسماله فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له  
يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصور به غيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد  
بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهي العمياء بمعنى الباطل (او شك ان يحبط خبط عشواء) وهي  
النساق التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير  
بصيرة (والكلام علم) بامور (يقدر معه) اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عادية قدرة تامة  
(على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه ايها (بايراد الحجج) علميا (ودفع الشبهة) عنها فالاول اشارة  
الى المقتضى والثاني الى انتفاء المانع وههنا البحوث \* الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا  
ليتناول ادرالك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به \* الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة  
التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف  
عليه اثباتها من الادلة ورد الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم  
دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ  
اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر  
من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك  
القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا \* الثالث انه اختار يقتدر  
على ثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهها على انتفاء السببية  
الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها شعارا بان ثمرة الكلام اثباتها  
على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستعمل العقل فيه ولا يجوز  
حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام  
ثمرة له ولا شك في بطلانه \* الرابع أن المتبادر من الباء في قوله يايراده هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم  
وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبهة  
ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير  
الذي ثبت عليه العقائد غير امين حتى يرد أنها اذا اثبت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا  
فيخرج المحدود عن الحد \* الخامس أن هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه للمعلومه وان امكن  
تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد  
به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصده نفس  
الاعتقاد كقوله ان الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم  
الكلام لحفظها والثاني ما يقصده العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى  
عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد  
بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها



اعني أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذ ارجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزيد فيها نفسها فلا تعتذر الا حاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم) صوابا كانت او خطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطاها) في اعتقاده وما يتسلك به في اثباته (لا يخرج من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام (الثاني موضوعه) المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تخصيصه وانما وجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب من يدا امتياز (اذ به) اي بالموضوع (تمتاز العلوم) في انفسها وبيان ذلك أن كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متميزة فتصدي ذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او بأشياء متناسبة تناسب معتداه سواء كان في ذاتي أو عرضي علماء واحدا ودقوه على حدة وسموا ذلك الشيء أو تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علماء منفردا متميزة في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا من أن تعد كل مسألة علماء برأسه وتفرديا بالتعليم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علماء واحدا وتفرديا بالتدوين واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريف العلم واما ان كان تعريفه للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفه للمعلوم (وهو) اي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصابغ واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكاتقاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحثية المذكورة يتناول محولات مسائله ايضا فالاولى أن يقال المعلوم من حيث ثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مجعولا عنه مالم يقيد بما يجعل مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا أن العرض الذاتي يجوز أن يكون اخص من معروضه نعم يتجه أن الحثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحثية وان كان بحيث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عتيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ بحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) النبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (في الدنيا كحدوث العالم) اي احداثه (و) اما (في الآخرة كالخسر) للاجساد (و) عن (احكامه) فيها كبعث الرسول ونصب الامام (في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا) (والتواب والعقاب) في الآخرة من حيث



انهم لا يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والالكانت من قبيل  
الافعال دون الاحكام ( وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه ) اي في الكلام ( عن غيرها ) اي  
عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى ( كالجواهر والاعراض ) اي احوالهما ( لا من حيث  
هي مستندة اليه تعالى ) حتى يمكن أن تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر ان  
لا يتداخلان والاعراض لا تنقل ( لا يقال ذلك ) البحث انما يورد في هذا العلم ( على سبيل المبدئية )  
لا على أنه من مسائله فلا يلزم أن يكون راجعا الى احوال موضوعه ( لا نأقول ليس ذلك ) البحث  
( من الامور البينة بذاتها ) حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان ( فلا بد من  
بيان في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله ) فوجب أن يكون راجعا الى احوال موضوعه  
وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا  
لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي ( اوفي علم  
آخر ) اي وان بين في علم آخر ( كان ثمة علم اعلى منه ) اي من علم الكلام تبين فيه مبادئه ( شرعي )  
اذ لا يجوز أن يبين مبادئه في علم اعلى غير شرعي والاحتياج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق  
الى علم اعلى غير شرعي ( وانه ) اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام ( باطل اتفاقا ) وقائل  
أن يقول ان مبادئ العلم الاعلى قديمين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير  
ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام واحتياجه في مبادئه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان  
الثاني فقد لان سلم بطلان الاول الآن يقال ليس لسيا علم شرعي تبين فيه ما نحن بصدده ( الثاني ان  
موضوع العلم لا يبين فيه وجوده ) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية  
لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يـكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه واللازم توقفه  
على نفسه واعتراض عليه بأن اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته  
فلا فلا محذور فيه اصلا واجيب بأن الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا  
ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وزجما  
يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها  
في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد ( فيلزم ) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى ( اما كون  
اثبات الصانع بينا بذاته ) فلا يحتاج الى بيان اصلا ( او كونه مبينا في علم اعلى ) سواء كان شرعا او لا  
فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو أعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت  
في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس ( والقسمان ) يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه  
مبينا في علم اعلى من الكلام ( باطلان ) أما بطلان الاول فما لا ينبغي أن يشك فيه وأما بطلان الثاني  
فقد خالف فيه الارموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلما الاية في الكلام مبينا في العلم الالهي  
الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى  
هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير  
شرعي بل احتياجه الى ما ليس علمنا شرعا مع كونه اعلى منه مما يستلزمه رايضا فان قلت العلوم  
الذي جعلته موضوع الكلام ما ذاحال انيته فالت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنة الموجود  
الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نغني بانيهما سوى حملهما على غيرهما ليجبا بقدر ( وقيل هو )  
اي موضوع الكلام ( الموجود بما هو موجود ) اي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة  
منهم حجة الاسلام ( ويمتاز ) الكلام ( عن الالهي ) المشار له في أن موضوعه ايضا هو الموجود  
مطلقا ( باعتبار وهو أن البحث ههنا ) اي في الكلام ( على قانون الاسلام ) بخلاف البحث في الالهي  
فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه ( وفيه ايضا ) كما نقول الاول ( نظر من وجهين



الأول انه قد يبحث فيه (اي في الكلام) (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لا باعتبار  
 انها موجودة في الخارج) اي يبحث فيه عن احوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود  
 تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح  
 يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالة كذا او يتقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه  
 لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج (واما الوجود في الدهن فهم) اي المتكلمون (لا يقولون به)  
 حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيدرج تحت  
 الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال  
 (الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون  
 الاسلام قطعاً فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحق فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا  
 القدر) اي يكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لا يتميز العلم) اي علم الكلام عما ليس علم الكلام  
 (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحق والباطل (بدعي ذلك) اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام  
 (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعاً لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام  
 كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالجسم المصرت حين يكونه تعالى جسمادون القائلين  
 بانصافه بصفات الاجسام المستترين بالباطل كفة (اودع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بأن المراد  
 بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما  
 فيتناول الكل والقائل ان يقول ان لم يجعل حثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع  
 لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيده اتجه ان تلك الحثية  
 لا مدخل لها في عروض المحولات لموضوعاتها في قياس ما مر في حثية العلوم \* المقصد (الثالث  
 فائده) وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه (دفعاً للعبث) فان الطالب ان لم  
 يعتد فيه فائدة اصلاً لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه  
 فائدة غير ما هي فائده ام كنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائده وربما  
 لم تكن موافقة لغرضه فيعتسعه في تحصيله عبثاً عرفاً (وليزداد) عطف على دفعاً (رغبة فيه  
 اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائده التي عرفها في نفسه حقه من الجهد والاجتهاد  
 في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) اي فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص في قوته  
 النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين  
 اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنازلتهم كأنه قال  
 وخصوصاً هؤلاء الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل الغيروهو (ارشاد المسترشدين بايضاح الحجج)  
 لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجج) عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند  
 ربما جرته الى الازعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلاً لآياه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام  
 وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو  
 (ان يبني عليه العلوم الشرعية) اي يبني عليه ما عدا منها (فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها)  
 فانه ما لم يثبت وجود صنائع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث  
 ولا علم فقه واصوله فكما هي متوقفة على علم الكلام مقبسة منه فالأخذ فيها بدونه كإن على غير اساس  
 واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستبطين لها فانهم كانوا عالين بحقيقته  
 وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر  
 الى الشخص في قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم في الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته  
 في الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل)



وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة وتنتهي  
إليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فإن هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات  
\* المقصد (الرابع مرتبته) أي شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه  
(ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجدة) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه إذا عرفت  
هذا فنقول (قد علمت أن موضوعه) أي موضوع الكلام وهو المعلوم (أعم الأمور وأعلها) فتناول  
أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف  
كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيد بحقيقة تنبئ عن شرفه أيضا (وغايته) أعني تلك السعادة  
المرتبة على الأمور الخمسة (أشرف الغايات وأجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) أي بصحة  
مقدماتها وحقيقة الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت)  
تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة)  
اذلا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعاً بخلاف دلائل العلم الإلهي  
فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من  
صرايحها فلا وثوق بها أصلاً (وهذه) الأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته  
وحجته (هي جهات شرف العلم لا تعدوها) أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها  
وأما كون مسائل العلم أقوم فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقتهما (فهو) فالكلام (أذن أشرف العلوم)  
بحسب جميع جهات الشرف \* المقصد (الخامس مسأله) بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر  
والموجود في كثير من النسخ في مسأله وانما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم  
الذي يطالب الشروع فيه لئلا يتنبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد  
استبصاره في طلبها وانما قال (أتي هي المقاصد) لأن كل علم مدون له مسائل هي المقاصد  
الأصلية فيه وهي حقيقته ومباده أما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد  
وربما عدت جزأ منه لشد الحاجة إليها وأما عدم موضوعه جزأً من الثمانية ففيه أن الموضوع نفسه  
من المبادئ التصورية وكونه موضوعاً له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقاً وإنه  
أعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة عندهم أصولاً لموضوعه كما صرح به ابن سينا في برهان  
الشفاء (وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسألة نفس الحكم لأنه المقصود في القضية  
المطلوبة في العلم وأما أطرافه فن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظرياً بناءً على الغالب  
والأفالمسألة قد تكون ضرورية فتورد في العلم أما احتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو بيان  
لميتها وانما حل كل حكم نظري على المسائل نظراً إلى ما له معناه كأنه قال وهي الأحكام النظرية  
(المعلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شيء منها) سواء كان  
توقفاً قريباً أو بعيداً (وهو) أي الكلام (العلم الأعلى) إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه ثبت  
موضوعاتها وحيثياتها (فليس له مبادئ في علم آخر) سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي وذلك  
أن علماء الإسلام قد دونوا الإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله  
وما يفتقر إليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا  
أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً فآخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد  
والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها  
أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علماء مستغنياً في نفسه  
عن أعداءه ليس له مبادئ في علم آخر (بل مبادئها مبينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلمة (أو مبينة  
فيه فهي) أي فذلك المبادئ المبينة فيه (مسائل له) من هذه الحثية (ومبادئ مسائل آخر منه لا تتوقف) تلك



المبادئ (عليها) أي على المسائل الأخر (لأنها يلزم الدور) ومما قرناه تبين لك أن أحوال  
المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجوز أن تكون مبادئ أعلى علوم  
الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترأ عليه الأفلسي أو متفلسف يلجس  
من فضلات الفلاسفة ونشبهه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يقو به محصل  
فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها ثبات العقائد أصلا ولا دفع الشبهة عنها  
قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثير الفائدة في الكتاب (فنه) أي من الكلام (تستمد العلوم)  
الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) أصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الإطلاق) لنفاذ حكمه فيها  
بأسرها وليس يتفد فيه حكم شيء منها ثم قد يتفد حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك  
البعض رياسة مقيدة ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الأفاضة والانعام من الأعلى على الأدنى دون  
الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد (السادس تسميته) وإنما وجب تقديمها لأن  
في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضي بالطالب مع ما سبق إلى كمال  
استبصاره في شأنه (انما يسمى) الكلام (كلاما) لأنه بازاء المنطق للفلاسفة (يعني أن أهم علما نافعا في علومهم  
سموه بالمنطق وإنما أيضا لم نافع في علومنا مبينا في مقابلته بالكلام الآن نفع المنطق في علومهم  
بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم والآثار بما يسمى رئيسها نظرا إلى نفاذ  
حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرجة فلا يسمى الرئيسا لها (أولان  
أبوابه عنونت أولا) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم  
بجمله (أولان مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (أشهر اجزائه) وسبب أيضا تدوينه  
(حتى كثرفيه) أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) إذ قد روى  
أن بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الأمة طالباً منهم الاعتراف  
بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشيء باسم أشهر اجزائه (أولان يورث قدرة على الكلام في  
الشرعيات ومع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقليات  
والخصائص (المرصد الثاني في تعريف) مطلق (العلم) من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم  
في المرصد الأول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا  
ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانياً ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي  
إليها المنتهى ثالثاً ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً ومن بيان الطريق الذي يقع فيه  
النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات مباحث أخرى  
تتوقف عليها العقائد وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة  
مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المرصد الخمسة مسائل  
كلامية وفي ابتكار الأفكار تصريح بذلك حيث جعله مستقلاً على ثمانية قواعد متضمنة لجميع مسائل  
الأصول الأولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة إلى  
المطلوبات النظرية (وفيه) أي في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب (الأول أنه ضروري)  
أي تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازي لوجهين) الوجه (الأول أن علم كل أحد بوجوده)  
أي بانه موجود (ضروري) أي حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بعلوم  
خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لأن المطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل)  
فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لـكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزء سابقاً  
عليه (والسابق على الضروري أولى أن يكون ضرورياً فالعلم المطلق ضروري) وهو المطلوب  
(والجواب) عنه (أن الضروري حصول علم) جزئي (متعلق بوجوده) فإن هذا العلم حاصل



لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصور وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم مع كونهما حاصلات لنا بل نحتاج في تصورهما الى توجه مستأنف اليهما فلا يكون حصولهما عين تصورهما ولا مستلزما له واذ لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فلا عن ان يكون) تصور (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصورا ولكنه بديهية وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا تقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد تصورى هذا التصديق) وهو بديهي ايضا فكون تصور السابق على التصديق البديهي اولى أن يكون بديهيا (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بدهية التصديق بدهية تصوريه) ولا بدهية شئ منهما (فان) التصديق (البديهي) ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر (فجاز أن تكون تصوراتها بأسرها كسببية فلا يصح الاستدلال ببدهية التصديق على بدهية شئ من تصوراتها اصلا) (قلت) في رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم ولا في شئ من اطرافه (اذ لا تخلو عنه البلد والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لافى حكم ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بأن التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بدهية مستلزما لبدهية تصوراتها (لا يجدى طائلا) في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله (لا نأقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما ولكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لخيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الخيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس اولوان لم نعلم حقيقةهما) بكنهما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى) أن العلم لو كان كسبيا معترفا فاما أن يتعرف بنفسه وهو باطل قطعاً وبغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذ لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه أن يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا أن يكون ضروريا لجواز أن يكون تصوره بكنهه متسعا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا بتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه) اى نطلب أن نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقة علم على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقة فلا دور (وحاصل حل الشبهة بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه فى الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما فى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصل بالضرورة فى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول



ماهية في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر وإذا  
 ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن ترسم فيها  
 بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستلزما له على قياس حصول  
 الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثاني أن ترسم فيها بمثلها  
 وبصورتها وهذا هو تصورهما لا حصولهما على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف  
 النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهة بالكلمة \* المذهب (الثاني) وبه قال امام  
 الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصر بالدليل  
 الثاني) انما قال ربما لان النصر به تخيلية لا يرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره  
 وان لم يتم لم يدل على شيء (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي أن تميزه عما يلتبس به  
 من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم واما مطابق او غير مطابق والمطابق  
 اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين  
 وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت  
 الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو  
 كاعتمادنا أن الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) اي القسمة والمثال (ان افادتما)  
 لماهية العلم عما عداها (صلح ما عرّفا) وحدّثا لا يعني ههنا بتحديد ما سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما  
 معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشيء لا بد أن يميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته  
 بدون تميزه واعلم أن الامام الغزالي رحمه الله صرح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة  
 جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف  
 لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتشبه بالادراك  
 الباصرة يفهمك حقيقة فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام  
 محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به \* المذهب (الثالث) انه نظري (لا يعسر تحديده) وذكر له  
 تعريفات الاقل لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو (اي هذا التعريف) غير مانع  
 لدخول التقليد فيه اذا مطابق (الواقع) (فزيد) لدفعه (عن ضرورة او دليل) فاندفع دخول التقليد  
 (لكن بقي الاعتقاد الرابع) المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني  
 داخلا فيه (الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اي على  
 اصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا) بخلاف المعدومات الممكنة  
 التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى  
 رده بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهية العقل فان كل عاقل يجد من نفسه  
 الحكم باستحالة اجتماع الضدين والتقيضين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما المستحيل معلوما  
 بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اي انكار تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل  
 بأنه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم (العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر) لهم  
 (بان المستحيل يسمى شيئا لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء) بمعنى انه غير ثابت  
 في نفسه لا يمنع ذلك (اي كونه شيئا لغة) (الثاني للقاضي ابي بكر) الباقلاني (انه معرفة المعلوم  
 على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بأن الله علما (اذ لا يسمى) علمه تعالى  
 (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وايضافه دورا للمعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته)  
 لان المشتق مشتق على معنى المشتق منه مع زيادة (و) اضافة (على ما هو به) قيد (زائد) لاجابة  
 اليه (اذا المعرفة لا تكون الا كذلك) لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة (الثالث للشيخ)



ابي الحسن الاشعري (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كونه من قام به عالما  
 او) هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاختلاف العالم  
 في تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراكه المعلوم على ما هو به وفيه الدور)  
 لاختلاف المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقي هو اللعوق والوصول  
 والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء  
 بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني أن قوله  
 على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فورك ما يصح من قام به اتقان الفعل)  
 اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستعمل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ماله دخل  
 فيها (فقد دخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذا دخل له في) صحة (الاتقان على رأينا)  
 فان افعالنا ليست بايجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم أن فعل العبد بايجاده (علم احدنا بنفسه  
 وبالبارى) تعالى وبالمستحيل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه  
 هذا (ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن  
 مضاعفا بحسب شخصه (فلا) ورود هذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة  
 (نحو تبيين المعلوم) على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء  
 فيخرج عنه علمه تعالى (اواثباته) اى اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم أن  
 يكون العالم مناب وجوده تعالى مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على اليجاد وعلى تسكين الشيء  
 عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه  
 (او الثقة بانه) اى المعلوم (على ما هو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تعالى واثقا  
 بما هو عالم به وذلك مما يمنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازى) انه (اعتقاد جازم مطابق  
 لموجب) اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولا اعتبار عليه غير أنه  
 يخرج عنه التصور) لعدم اندراجها في الاعتقاد ولا يخفى ورودها ايضا على التعريف الاول المنقول  
 عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا في الاعراض (علمت معنى المثلث) في الجواهر علمت  
 (حقيقة الانسان) او اراد أن الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة  
 (السادس للعلماء) انه (حصول صورة الشيء) كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما (في العقل)  
 اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثيل ماهية  
 المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرهما (وهو) اى كون العلم حصول الصورة او تمثيل الماهية  
 (مبنى على الوجود الذهني) وسنبحث عنه اى عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه  
 (وهذا) اى ما ذكره في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والثقليل بل الشك والوهم)  
 ايضا (وتسميتها علما) اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يحالف استعمال اللغة والعرف  
 والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمال اللغة والعرف العام  
 والشرع كيف ويلزم أن يكون اجهل الناس بما هو في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها  
 على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة (ولا مشاحة) اى لا مضايقة  
 ولا منازعة (في الاصطلاح) بل لكل احد أن يصطلح على ما شاء الا أن رعاية الموافقة في الامور المشهورة  
 بين الجمهور أولى وأحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبرامته عما ذكر من الخلل في غيره وتنأوله  
 للتصوير مع التصديق اليقيني (انه صفة) اى امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها  
 (تميزا) خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد  
 مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان



وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدرجاتها عما عداها اي تجعلها بحيث تلا حظ مدرجاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض) اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها متميزا لمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لالصفة ولا شك أن تميزه انما هو لشئ متعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولا تمنع بين التصورات فان مفهوم الانسان والادراك انسان مثلا لا يتماثلان الا اذا اعتبر برئوتهما لشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا وكذا قولا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتماثلان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجازا على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع أن بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلانا اذا راينا من بعيد شجها هو حجر مثلا وحصل منه في اذهانا صورة انسان فذلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشج المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او مستعصا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهبا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والجزيرية اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذ قيل انها متخالفة الماهية وما يتركب منه الجبر لا يجوز أن يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة أن الشاغل لذلك المكان مخصوص مثلا بحجر مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه واوجد بدله ذهبا (والجواب) أن يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضها) واقعا بلها (لم يلزم منه) اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم بشئ من طرفه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التمييز الواقع فيه) اي في العلم العادي (لنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأ ضعف ذلك التمييز ما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المتغير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه (وانه ممنوع) بثبوت في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منهما (والمعاني خست بالامور العقلية) كناية



كانت او جزئية اذا مراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج)  
 عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميزا في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري  
 (انه) اي ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتي (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب  
 تميزا لا يحتمل النقيض (ومنهم من يزيد قيدا) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة  
 مع الغنى عنها تحل بالطرد) اي طرد الحد في جميع افراد الحدود وجر يانه فيها وشموله اياها فهو  
 محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بالآلما  
 ولذا اتنا (وهذا) المختار انما هو حد العلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (ومن قال انه نفس  
 التعلق) الخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل  
 النقيض) واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن  
 قامت هي به فالمدكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد  
 والمركب والكل والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام فالعلم انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من  
 شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد  
 المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تحل به العقدة  
 \* (المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد) \* المقصد \* (الاول انه) اي العلم بمعنى الادراك  
 مطلقا ليتناول الظنيات ايضا وبالمعنى المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اي ايقاع النسبة  
 او انتزاعها (قصور) سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقيديه كالحيوان  
 الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شكت في زيد قائم  
 فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اي وان لم يحل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من  
 هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضية عبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو  
 مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي  
 ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم  
 ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون  
 لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصصه وان جعل فعلا كما توهمه عبارات التي يعبر بها عنه  
 من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور  
 معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو  
 نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر وما جعل التصديق قسما من العلم  
 مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا (وهما) اي التصور والتصديق (نوعان  
 متميزان بالذات) اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك  
 الامرين والنسبة بينهما ماقطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد  
 طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم مما زاعن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم  
 المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور \* المقصد (الثاني العلم  
 بالحادث) قيده بالحادث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (يقسم  
 الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي) ابو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس  
 المخلوق لزوما لا يجدر) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات  
 (واورد عليه جواز زواله) اي زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة) وورد ايضا  
 (انه قد يفقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) اي الاحساس (والوجدان) وسائر  
 ما يوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق



لادائما ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (اذ عباره مشعرة بالقدرة) اى باعتبار مفهوم  
القدرة فى التعريف متضمنة فانك اذا قلت فلان يجب دالى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا  
قلت لا يجب اليه سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فراد القاضى أن الانفكالك عن العلم الضرورى ليس  
مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافى مراده اذ ليس شئ منهما  
انفكالا كمقدور ابل ليس بمقدور فان قلت الانفكالك مقدورا كان او غير مقدور ينافى اللزوم المذكور فى  
التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الشبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكالك عنه غير مقدور  
او اراد به امتناع الانفكالك المقدور فيكون آخر كلامه تفسير الاقوله (فان قيل فكذلك النظرى بعد حصوله)  
اى هو أيضا غير مقدور انفكالا كذا لا قدرة للمخلوق على الانفكالك عنه بعد حصوله فيدخل فى حد  
الضرورى والفاء فى قوله فكذلك الاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا  
لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكالك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكالك عنه  
(مطلقا) والمذكور فى التعريف هو عدم القدرة على الانفكالك مطلقا وذلك انما يوجد فى الضرورى واما  
النظرى فمقدور انفكالا كذا قبل حصوله بأن يترك النظر فيه (ونقول) نحن فى تلخيص تعريف القاضى (هو  
ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكالك عنه مقدورا وذلك  
كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير  
مقدورة لا نعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد  
النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية  
مثل علمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجبد الانسان  
نفسه خالية عنها مثل علمنا بأن النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبديسى ما يشبه مجرد العقل)  
اى يشبه مجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا (فهو اخص)  
من الضرورى وقد يطلق مراد فله (والكسبى يقابل الضرورى) فهو العلم المقدور تحصيله  
بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الا تمدى  
معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر اتقاء الآفات واضداد العلم لم ينقل النظر الصحيح عنه بلا ايجاب  
وتوليد مع انه لا يحصل الامعه (ولم نقل ما يوجب) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (اذ ليس) ايجاب  
النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقبيه  
اذ يدخل فى الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم  
بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فنرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق  
لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لا تحتاجها  
الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى أن طريقه مقدور (فهو)  
اى النظرى (عنده الكسبى وتعرفه فاهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح  
وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوز أن يكون  
هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعلنا اخص) بحسب المفهوم (من الكسبى ولكنه)  
اى النظرى (يلزمه) اى الكسبى (عادة بالاتفاق) من الفريقين \* المقصد (الثالث ان كلامنا من التصور  
والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان) فان كل عاقل يجد من نفسه أن بعض تصوراتنا وكذا  
بعض تصديقاتنا حاصل له بلا قدرة منه ولا نظرية فيه (واذ لولاه) اى لولا أن بعضا من كل منهما  
ضرورى (لزم الدور والتسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق  
نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا  
نظري مستندا الى غيره من التصورات او التصديقات فاما أن يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب



او يتسلسل الى ما لا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف  
عليهما كان باطلا ممتنعاً وحينئذ يلزم أن لا يكون شئ من التصور او التصديق حاصلًا لنا وهو باطل  
قطعا (لا يقال) اذا فرض أن الكل نظري (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل  
وكونهما مانعين من الاكتساب ومفصيين الى أن لا يكون شئ من الادراكات حاصلًا لنا (ايضا نظري)  
على ذلك التقدير وحينئذ (يتمنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور والتسلسل  
لما ذكرتم بعينه والحاصل أن دليلكم على بطلان كون الكل نظرياً ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه  
تاماً كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات  
نظري (وغير معلوم) (على ذلك التقدير لا فى نفس الامر) بل هو معلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك  
التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا)  
الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بأن تلك القضايا المذكورة  
فى الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف  
يجوز التسك بها فى ابطاله اذ حينئذ يجاب بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة  
فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر  
وهو المطلوب (لا على من يجدها مطلقاً) اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير  
وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعاً لان كل ما يورد فى اثبات معلومية صدق  
مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل المنع وقد يقال اراد أن ما ذكرناه  
فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بأن لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها  
باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حينئذ أن الكل من كل منهما ليس كسبياً لزم أن يكون بعض كل  
منهما ضرورياً واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله أن يقول امتناع كسبية الكل  
لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على أن تصور  
العلم ضرورى (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجحد من نفسه احتياجه  
فى تصور حقيقة الروح والملاك والتصديق بأن العالم حادث الى نظرو كسب \* المقصد (الرابع فى نقض  
مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى) اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (اربع) المذهب (الاول)  
ان الكل ضرورى وبه قال ناس من اصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شئ  
منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهو لاء فرقان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف  
العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم أن ليس لقدرتنا  
تأثير فى حصول شئ منه لكانعنى بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبياً ويحصل  
عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية  
لانها ما ضرورية ابتداءً ولا زمة عنها لزوماً ضرورياً فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على  
ابعد الوجوه لم يكن علماً واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضرورى معنى  
اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضرورياً موافقة لقول ابى الحسن  
الاشعري (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهو لاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اى العلم  
(لا يتوقف على النظر وجوباً) اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او)  
ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا)  
على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل  
الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم  
من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالوا باستلزام



النظر للعلم وجوباً من غير أن يكون النظر عليه أو مولداً (وإن أرادوا) بعدم توقفه عليه (أنه لا يتوقف عليه أصلاً) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها \* المذهب (الثاني) في هذه المسئلة (أن التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضرورياً حاصلاً بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فإنه يتقسم إلى ضروري ومكتسب (وبه قال الإمام الرازي) واختاره في كتبه (لوجهين أحدهما أن المطلوب التصوري (أما مشعور به) مطلقاً (فلا يطلب) لحصوله بناءً على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولاً) يكون مشعوراً به أصلاً (فلا يطلب أيضاً لأن المغفول عنه) بالكيفية وهو المسمى بالجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (واجب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلاً (ممنوع لجواز أن يكون معلوماً) ومشعوراً به (من وجهه دون وجهه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمنع طلبه (فعاد) الإمام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقاً والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكيفية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال (لأن سلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي من جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته أو عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شيء) مما يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن (الوجه المجهول) فرضاً (هو الذات) والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات النابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له أو عرضياً له (كما يعلم الروح) مثلاً (بأنه شئ به الحياة والحس والحركة وإن لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الأمور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) الخصوصية (بعينها) لتصور بكنهها أو بوجهه أتم مما ذكر وإن لم يبلغ الكنه (ومنهم من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمر ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أي الوجهان (به) وهذا القيد أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حرازة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءاً وإطلاق القيام عليه مستبعد جداً إلا أن يراد به الحمل (ولا حاجة) في دفع هذه الشبهة (إليه) أي إلى إثبات الأمر الثالث لأننا قد اندفعت بما حققناه مع أن إثباته مخالف للواقع وذلك لأننا إذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم أي نفسه وعينه مجهولاً وغير حاصل لنا لئلا يمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضاً من أن يكون أمر ما يصدق عليه معلوماً نالاً يصح به توجهنا إليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين فإن قلت قد يطلب مفهوم الإنسان من حيث هو وقد يطلب وجهه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجهه من وجوهه فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتبار صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه قلت مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم وأعلم أن صاحب نقداً لمحصل أثبت الأمر الثالث الزاماً للإمام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الأجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجهه ومجهول من وجهه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا أجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البته لكن لما اجتمع في شئ واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم



التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغير الوجهين  
فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس احده الوجهين بل الشيء الذي له ذاك الوجهان وبشهاد  
لما ذكرناه أن هذا المبدأ قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم  
ببعض عوارضها فاكثرت بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغي  
ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين  
وهو من حليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعوره واما غير مشعوره وكل مشعوره يمتنع طلبه  
وكل غير مشعوره يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك أن هذا الاتجاج انما يصح  
اذا صدقت الحليتان معالكن (قولنا كل مشعوره يمتنع طلبه وكل غير مشعوره يمتنع طلبه لا يجتمعان  
على الصدق اذا العكس المستوي لعكس نقیض كل) منهما (ينافي الاخر) فان الاول ينعكس  
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعوره وهذا العكس ينعكس بالمستوى  
الى قولنا بعض غير المشعوره لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقیض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس  
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعوره وينعكس هذا العكس بالمستوى  
الى قولنا بعض المشعوره لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقیض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم  
كل منهما منافي الاخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها  
بعكس النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء  
مما لم يقم عليه برهان (و) اجيب (بتحديد الموضوع فيهما بالتصور اخرى) اي نحن نستدل هكذا التصور  
اما تصور مشعوره واما تصور غير مشعوره وكل تصور مشعوره يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعوره  
يتمتع طلبه فكل تصور يمتنع طلبه وحيث ان انعكس الجملة الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع  
طلبه فهو ليس تصور مشعوره وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصور مشعورا  
به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الجملة الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى أن ما ليس تصور  
مشعوره جاز أن لا يكون تصورا اصلا وأن يكون تصورا غير مشعوره وقس على ذلك حال الجملة  
الثانية فان العكس المستوي لعكس نقیضها هو قولنا بعض ما ليس تصور غير مشعوره لا يمتنع طلبه  
وموضوعه اعم من موضوع الجملة الاولى فلا منافاة بينهما \* الوجه (الثاني) من متمسكي الامام  
في امتناع كسبية التصور أن يقال (الماهية) اي المفهوم التصوري (ان عرفت) وحصلت بالكسب  
والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) بأمرها  
(باطلة) اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصول متقدمة على  
معرفة المعرف الموصول اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بدیهة (واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها)  
فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (وبالعوض) من اجزاء الماهية (ان  
عرفها وانما لا تعرف) بالتحقیق من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرفت) ذلك البعض (نفسه وقد  
ابطل والخارج) اي وعرف الجزء الخارج هو منه (وسبب بطل) وهذا ان المخدوران انما يلزمان معا اذا كان  
ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى أن يقال والبعض ان عرفها فلا بد أن يعرف جزأ منها  
فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج  
عما يقابل من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها  
دون شيء مما عداها) ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولي (يتوقف  
على تصورها وانه دور) لتوقف تصور الماهية حيث ان تعريف الخارج ايها وتوقف تعريفه  
ايها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ما عداها مفصلا وانه محال)  
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهي تفصيلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد



لمحصل (بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها (مقدم) عليها بالذات  
 (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها  
 بجميع اجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء  
 فاما معها) اي فاما أن يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك  
 من امر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلاف (لودونها) اي او يكون تحصلها  
 بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها  
 ولا تظهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما أن يكون داخلها فلا يكون  
 جميعا أو خارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) قلنا في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء  
 على الماهية (تقدم الكل) عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل  
 انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسم كرهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم  
 بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه أبعد هذه المناقضة بقوله  
 (والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم  
 الكل) اي كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه  
 ويمكن ان يجعل هذا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا الجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث  
 يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن)  
 ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضاد خلا في القسم الثاني (ولا كافية  
 في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حادا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضي  
 الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما لخصه في  
 بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الانتمائية غير ان باعتبار فانه قد يتعلق  
 بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع  
 الاجزاء فجميع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق  
 بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو انا  
 اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور  
 اخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذب  
 فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى  
 حصلت) صورها فيه مجمعة (فهى) فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعني أن تلك  
 الصور المجمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما تستعرفه (لان ثمة مجموعا) من التصورات (يوجب)  
 ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) اي تصورها وتوضيحه أن صورة  
 كل جزء من آية شاهد به ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احدهما بالانثى  
 صارتا معا مرة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا  
 وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتممهما بالذات  
 ومغاير لهما بالاكتساب على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع  
 امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل  
 في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما أحسن  
 ما قيل حدثت تصورات مجموع \* مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعرفه للماهية في الذهن  
 (كلا اجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) في الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من  
 جزء من الاجزاء الخارجية (الاوله مدخل في التقويم والكل) اي جميع الاجزاء مجمعة (هو الماهية)



بعينها (لأنها ترتب عليه) أي على جميع الأجزاء فكأن جميع الأجزاء الخارجية المجمعة  
 عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارج عنها لازم لها وكذلك جميع الأجزاء في  
 الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما أن كل واحد من الأجزاء  
 الخارجية مقوم للماهية متقدّم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الأجزاء الذهنية  
 مقوم لها متقدّم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملاً لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه  
 جزم بل أشار بقوله والحق إلى إشعاره بما ليس حقاً (وستره) أي الامام الرازي (يطرد هذه  
 المغلطة) الثبانية (في نفي التركيب الخارجي عن بعض الأشياء بتغيرها) فيقول في نفي التركيب  
 عن الوجود مثلاً إن كانت أجزاءه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وإن كانت  
 غير وجودات فإن لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان  
 حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الأمور معروضاته لا أجزاءه وأنت خبير بأن هذا  
 لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً فالأولى أن لا يقيد  
 التركيب بالخارجي إلا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغلطة سفطة لاسـتـلزامها انتفاء التركيب  
 الخارجي مطلقاً مع شهادة البديهة بتركيب بعض الأشياء في الخارج (هذا) أي هذا كما ذكرناه (او تختار  
 أنه) أي تعريف الماهية (ببعض الأجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنياً عن التعريف) بأن يكون  
 تصوّره ضرورياً (أو) يكون (معرفاً بغيره) أن كان تصوّره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من  
 تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فإذ كرم أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل  
 قطعاً لا يقال لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها وذلك إما نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مر  
 لأننا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك  
 تحصيل معرفة شيء من أجزائها إلا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة  
 لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فإن  
 قلت إذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم عاد الأشكال بجذائفه إلى تعريفه به  
 قلت ويعود إليه أيضاً الجواب برقمته (أو) تختار (أنه) أي تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب)  
 في تعريفه أياها (الاختصاص) فإن الخارج إذا كان لازماً لها مختصاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل  
 الذهن من تصوّره إلى تصوّرها صلح أن يكون معرفاً لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فإنه ليس شرطاً  
 في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم)  
 وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصوّر الماهية  
 بوجه ما) لا على تصوّرها الحاصل بتعريف الخارج أياها (فلا دور) يتوقف (على تصوّر ما عداها  
 باعتبار شامل له) أي مجمل (لا) على تصوّر ما عداها (مفصلاً وانه) أي تصوّر ما عداها باعتبار  
 شامل (يمكن كاختصاص) أي كعلمنا باختصاص (الجسم بجزء) معين (دون ما عداه من الاحيار) التي  
 لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا إلا جملها باعتبار شامل لها (فإن قيل الأمور الداخلة) أي الأمور التي كل  
 واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً لأن الشبهة  
 عامة فيهما كما أن جوابها المذكور يتناولهما أيضاً (أو الخارجة إن كانت حاصلة ضرورة ومستمرة  
 للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية بما لا امتناع تحصيل الحاصل (والامتنع  
 التعريف بها) أما إذا لم تكن حاصلة أصلاً فلا يتصور التعريف بها قطعاً وأما إذا لم يكن حصولها  
 ضرورياً بل كسبياً فلا احتياجها حينئذ إلى معرف آخر فينقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل وهو محال  
 أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري وأما إذا لم تكن مستلزماً للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر  
 (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها مع مرتبة وانه) أي ذلك الحضور



مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة إما ضرورة وإما اكتساباً منتزعة إلى الضرورة لكنهما متفرقة مخلوطة بأمور أخرى فإذا جمع الأجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنها وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها وكذلك إذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الأمور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جواز ذلك فله أن يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصداً فإذا استحضرت ولو حظت قصداً أفادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادراً جداً \* المذهب (الثالث) في هذه المسئلة (ان ما اعتاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورية) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً ما شرعاً) كما ذهب اليه الأشاعرة (أو عقلاً) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولا شيء من غير المقدور كذلك) أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بانه) أي بأن ذلك اللازم المذكور (لأنه لا يمكن حصوله) بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفاً بتحصيله) بنظره ليس بشئ به الشرائع والأحكام التكليفية (وانه) أي التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعاً) لأن هذه الأمور ولا غيرها وإذا لم يعلم التكليف أصلاً كان غافلاً وتكليف الغافل لا يجوز إجماعاً (والجواب ان الغافل) الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً (من لا يفهم الخطاب) أصلاً كالأصم والمجنون (أو يفهم ذلك ولكن) (لم يقل له أنك مكلف) كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعاً فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتيه عليه فلا تكليف على الأول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا (لأن من لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوّره وذلك لا يمنع من تكليفه (والألم يمكن الكفار مكلفين) إذا لم يصدقوا بالتكليف (ولأن) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطاً في تحققه لكون الكفار مكلفين ولأن (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (بأنه لازم الدور) المذهب (الرابع) في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أولاً يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية (ويبطله ما مر) من شهادة الوجود ان يكون البعض ضرورياً فمن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبه (بأن الضرورى يمنع خلوة النفس عنه وما من علم) نصورى أو تصديق (الأو النفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالأحاسيس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظري (والجواب ان الضرورى) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والأحاسيس وغيرها (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى (فلنقله) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء (فأزدد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً ولا بواسطة (المرصد الرابع) في اثبات العلوم (الضرورية) أي بيان ثبوتها وتحقيقها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (إذا لم ينتهى)



فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادئ الاولى ولولاها لم تحصل  
على علم اصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهي التي نجدناها ما بنفوسنا واولاتنا الباطنة كعلمنا  
بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا واولمنا ووجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة)  
اي غير معلومة الاشترال يقينا (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه  
ما وجدناه (والى الحسيات) اراد بها ما للعس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم  
في المحسوسات والحسيات والمشاهدات (والبدهييات) اي الاوليات وما في حكمها من القضايا  
الفطرية انقياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبدهييات هما العمدة في العلوم وهما يقومان  
حجة على الغير اما البدهييات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما  
يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة (والناس فيه ما فرق اربع حسب الاحتمالات)  
العقالية باعتبار قبولها معا وردها معا وقبول احدها مادون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بها  
وهم الاكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب  
اليقينية (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) اي دون البدهييات (وهذا) القدح (ينسب  
الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان  
هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله  
(ولعلمهم ارادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس  
بل) لا بد له (مع) الاحساس من (امور تنضم اليه) اي الى الحس (فقط) اي تلحق تلك الامور العقل  
(الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لانعلم ماهي) اي ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة  
للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها  
يقينية وهذا حق لاشبهه فيه (والا) اي وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها)  
اي الى الحسيات (تنتهي علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيهم قد حافي علومهم التي يفخرون بها  
وذلك لا يصور من له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها  
لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة  
بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كاعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد  
وبالانوار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة  
المنسوب الى بطليموس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب  
الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد  
يحصل له قولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البدهييات  
(قالوا لواءت حكم الحس فاما في الكليات) اي في القضايا الكلية (او في الجزئيات) اي في الاحكام  
الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات  
(قطاها) لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض  
ادراكها اياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبله فلا يعطى حكما كليا  
على جميع افرادها (سما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قوانين النار حارة ليس على كل نار  
موجودة في الخارج) في احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد المتوهمه) الوجود  
في الخارج (ايضا ولا شك انه لا تعلق للعس بها) اي بالافراد المتوهمه (البتة) فكيف يعطى  
حكما متناولا اياها والحاصل أن الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا  
فلا يصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا (واما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات  
(فلا ت حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا) واذا كان كذلك لحكمه في اي جزئ كان في معرض



الغاط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول ان انرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه أن ما حوله من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصرى المحاذى لما حوله لا يتخذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرأى جرم النار عن الهواء المضى بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جله واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامنازت النار عن الهواء المضى بها ورتها فادر كها على ما هي عليه من الصغير واذا كانت بعيدة جدا كانت كل ريتات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالأجاسة) وسببه أن رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئ وتفاوت مقدار المرئ صغيرا وكبيرا بحسب صغير زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعى تنفذ الى المرئ على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرأى والمرئ متشابه الغلط والرقعة فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلي الرأى رقيقا كالهواء وما يلي المرئ غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفى المرئ فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئ شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل

فان الخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين أصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا زاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول (وبالعكس) اي ونرى الكبير صغيرا (كالا شياء البعيدة) وسببه صغير تلك الزاوية بحسب بعد المرئ فكما كان ابعدا كانت الزاوية أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضهم منطبق على بعض فيرى ذلك المرئ كانه نقطة وبعد ذلك ينحى أثره فلا يرى اصلا (و) نرى (الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمزا حدى العينين) وذلك لان النور البصرى يمتد من الدماغ في عصبين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان وتتصل كل واحدة منهما باحدة من العينين فالعصبان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئ من محاذاة واحدة هي ملتقاها فيرى واحدا فاذا انحرقتا او انحرقت احدهما امتدت تلك الخطوط الى المرئ من محاذتين فيرى لذلك اثنين (او) نظرنا الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فاننا نراه) على التقديرين (قريين) أما على التقدير الاول فلما تروا ما على الثانى فلان الشعاع البصرى ينفذ في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) اي الذى يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبين او في احدهما وأما الاحول الفطرى فكلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اي ويرى الكثير واحدا (كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سرية جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك أن ما ادركه الحس الظاهر يتأدى أولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثل لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثانى ووصول أثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثرهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصرى على تلك



الألوان بأسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأيتها ممتزجة  
 (و) نرى (المعدوم موجودا كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا  
 بل هو شيء يترأى للبصر بسبب تدحرج الشعاع البصري المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس  
 من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة) مما لا وجود له في الخارج اصلا  
 وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما  
 بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال  
 (وكأن خط لنزول القطرة) فان القطرة اذا انزلت سرعا يري هنالك خط مستقيم ولا وجود له قطعا  
 (والدائرة لا دائرة الشعلة بسرعة) فانها اذا أدبرت بسرعة شديدة يري هنالك دائرة من النار ولا وجود  
 لها بلا شبهة والسبب في هذين أن البصر اذا أدرك القطرة او الشعلة في موضع وأذاها الى الحس  
 المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هنالك صورتها في  
 الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كما مر ممثلا ما على الاستقامة والاستدارة وايضا لما  
 اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها  
 في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس)  
 اي ونرى الساكن متحركا (كأنظر يري ساكنا) وسببه أن البصر اذا أدرك الشيء في موضع محاذيا  
 لشيء بعد ما أدركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة  
 في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبدا لان  
 الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا وانحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل اتقاصا او ازديادا فان قيل  
 الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يري على حالة  
 واحدة ولا يحس بازدياده واتقاصه مع انه لا يخلو عن احد هما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة  
 (يراه ساكنا) يري (السطح) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة  
 حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي  
 السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحرك كالقمر) نراه (ساكنا) الى  
 الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبدا فاذا كان بيننا  
 وبينه غيم غير سائر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منافي جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا  
 حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في  
 الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غريبا من  
 القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قيد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل أن  
 القمر يجر كمنه الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة  
 رأينا) اي القمر (متحركا اليها) اذا كان هنالك غيم رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير  
 بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر  
 يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان  
 حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط مستكسا)  
 في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة  
 او تار الا آلة الحدباء المسماة في الفارسية بمحك فاذا كان الشجر على الطرف الاخر من الماء  
 انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه  
 وهكذا اذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الاترى انك اذا  
 سترت سطح الماء من جانبك سترت عنك رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية



فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى مادونه ويكون ما هو أقرب منه اطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب قهرا كأنه منكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة) اذا فرض المرأة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طول قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحن أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفتته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربانا محاذيا للوجه يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ثائنا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تتبع اختلاف الوجه في الرؤية \* الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فر بما جزم بالاستمرار) اي بكون شيء موجودا مستمرا (عند تواردها) اي تواردا لامثال (كما تقوله اهل السفة في الالوان) من انها لا تبقى آتية بل يحدتها الله تعالى حالها لئلا يمتنع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متجددة آتانا فنامع أن الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفؤارة (فقسام الاحتمال) اي احتمال غلط الحس (في الكل) اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند تواردا لامثال أن الحس وان تعلق بكل واحد منهما من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستشبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فتخيل الراي أن هنالك امر او احدا مستمرا \* الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض (الناسم يرى في نومه ما يجزم به) في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) اي صاحب البرسام قد يتصور صور لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها (بحاز في غيرها ما مثله) اي مثل ما ذكره من الغلط اذ يجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وأن يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بوجوده في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم للاستراحة والاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة التخيلية فتسلط على القوى فتركب صوراً خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لا عيادها بذلك (لا يقال ذلك) اي غلط الناسم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط اصلاً (لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفاءها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء السبب عند انتفاء ما وكل واحد) من هذه (الثلاثة) التي لا بد منها



في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك  
 والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان اتقائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا (وانه) اي ثبوت  
 كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البداهة) اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها  
 اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيت انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي  
 على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن يجزئ حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذي  
 ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفسد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل)  
 في الامثلة المذكورة (ببيان اسباب الغلط) المعينة وانتقائها في غيرها (والعجب منه) اي  
 من العجب الذي اشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره  
 على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل و ليس من شأن الحس التأليف  
 الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس  
 حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس  
 الحس حاكما (بل العقل) حاكما (بواسطة الحس) وانما كان العجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا  
 بحكم الحس حكم العقل بواسطة فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف  
 بالبداهيات أن الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او ابتداء ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على  
 غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام  
 التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البداهيات ايضا فتصير تلك  
 الشبه منقوضة بهار هذه فائدة جلية مبنية على أن الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقص بأن  
 البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزم بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض  
 المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا وأما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود  
 منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط او ازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدة وزيادة  
 اطمئنانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال  
 ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء  
 السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل  
 لكان الامر على ما ذكره لكالم ثبت ذلك لا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا أن  
 نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء من دفع عند بداهة العقل من  
 غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتقائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك  
 مما ثبت بالنظر الدقيق او بالجدل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه \* الوجه (الرابع)  
 وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نطها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (أنا نرى  
 الثلج في غاية البياض مع انه ليس بأبيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لالون  
 لها وهي الاجزاء المائية الرشيمة (وقولهم سببه) اي سبب أن نراه أبيض (مدخل الهواء) المضي بالاشعة  
 الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعكس الاضواء من سطوحها  
 الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى أن الشمس اذا اشرقت  
 على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثرت الانعكاس بين الاجزاء  
 الرشيمة جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية (من النمط الاول) اي من قبيل بيان  
 اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره (واظهر منه) اي من الثلج في الدلالة على  
 غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقا ناعا فانه يرى أبيض ولا يبيض هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث  
 له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة في



الصور والكيفيات (لاتفاعل بينهما) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور  
 حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج فقيمته اجزاء مائية وهو مائية فجاز أن  
 يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج النخين  
 الشفاف) فانه يرى ابيض ولا يبيض هناك قطعا (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) في ذلك  
 الشق (وشيء منهما غير ملون) اى ليس شئ منهما ملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء  
 متصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبهة هذه الفرقة (أن مقتضاه) اى مقتضى ما ذكرتم  
 من الشبهة الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (ان لا يجزم العقل) بحكم  
 كلي او جزئي (بمجردة) اى بمجرد الحس والاحساس به أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع  
 الافراد وأما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات  
 ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور آخر توجب الجزم كما مر فاذا  
 لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطا هناك قائما (لا ان لا يوثق  
 بجزمه) اى يجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك  
 الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بعكته  
 وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفاء على أن  
 لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه  
 اى لأن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه الى الحس امور توجب  
 الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك  
 الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البديهييات فقط) اى لا في الحسيات فانهم معترفون بها  
 (قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات  
 كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صوراً كلية  
 يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما بديهية عقله كما في البديهييات او بمعاونة شئ آخر كما في  
 سائر الضروريات والنظريات فلو لا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات  
 (ولذلك) قيل (من فقد حسا فقد عميا) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالا كنه) فانه لا يعرف  
 حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماشية لعدم احساسه بجزئياتها (والعينين) فانه لا يعرف  
 حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعتراض بانه ليس يلزم من كون الاحساس  
 شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول  
 الكمال وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قد حننا في البديهييات التي هي فرع (القدح في الحسيات)  
 التي هي اصلها ولم يرد بكون البديهييات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها  
 كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيقتها حقيقة لازمها (ولهم في ذلك)  
 اعنى القدح في البديهييات (شبه الاولى اجلى البديهييات) واقواها في الجزم قولنا (الشئ اما ان يكون  
 اولاً يكون) اعنى التريدين بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقيني اما الاول) وهو  
 كونه اجلى البديهييات واقواها (فلات المعترفين بها) اى بالبديهييات (يمثلون لها بهذا) التريدين  
 بين النفي والاثبات (وثلاثة اخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة  
 عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الا حرم معتبر) في الكل لانه جزء  
 الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض أن الكل ليس ازيد منه فيجتمعه  
 النفي والاثبات (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية مثلاً (لشئ واحد متساوية)  
 في الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية في الكمية (فحققتها) في الكمية (واحدة) مساواتها لذلك الشئ



(ولست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النقي والاثبات قيل وعلى  
هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا  
لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد  
لا يكون في آن واحد في مكانين والا) اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم  
الواحد (عن جسمين كذلك) اي كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الاخر معتبر) وجوده  
(وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى  
أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الاثنين  
وعدمه واحدا وما يمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر  
بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتها كيف ولو توقفت عليها امكانت نظرية غير بدئية اشار  
الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للمعقلا (وان عجز البعض  
عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قواهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر  
اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لثلاثة لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن  
عبارة ملخصة كما خصناها الكون العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج  
كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر بقى ههنا شيء وهو أن هذه  
الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب أن تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح  
أن اجلي البديهييات ما ذكرناه ولذلك سماها الحكماء باقول الاوائل (واما الثاني) اعني كونه غير يقيني  
(فلوجوه) اربعة (ادول انه) اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما أن يكون او لا يكون  
(يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على  
تصور أطرافه وما يعتبر فيها (وانه لا يتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف  
على تصوره ايضا فلا يكون حاصله فضلا عن أن يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور  
متميز) فان ادراك الشيء ملزوم لامتياز عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف  
في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعريف  
الذي هو مفهوم ثبوت وثبوت الشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) في نفسه  
فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اي محال باطل (لا يقال) تصور المعدوم يقتضي  
تميزه في الذهن لافي الخارج وتميزه فيه لا يقتضي اثبوتة هنالك (انه) اي المعدوم (ثابت في الذهن)  
فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن (وايضا) ان كان المعدوم  
متصورا فذلك وان لم يكن متصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره)  
اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام  
في المعدوم مطلقا) اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما أن يكون او لا يكون  
ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله (ويمتنع ان يكون له)  
اي للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما  
لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الاخر معارضة) اي للحجة الدالة على أن المعدوم  
المطلق غير متصور (لا حل) لتلك الحجة (وانها) اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (بحقق تعارض) الحجج  
(القواطع) لانها قطعتان (وهو) اي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهيية (احدى  
حججنا القوادح) في البديهييات كما سيأتي وقد يجاب بأن تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم  
المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اي  
قولنا الشيء اما أن يكون او لا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الموجود) اذ لو لا تميزه عن غيره لما يمكن



الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وما هيته بما يمتاز عن الموجود  
(و) كان (للعقل سلبيها) أي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه  
رفعها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل  
هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) أي وان لم يكن للعقل سلبيها (اتقى الوجود) وإذا كان للعقل سلبيها  
(وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا إلى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم  
الخاص (قسم له) لانه رفعه الذي يقابله (هذا خلف) لان قسم الشيء اخص منه وقسمه مبين له فيستحيل  
صدقهما على شيء واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أولا يكون  
فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المرتد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه)  
فيكون (كقولنا السواد اما موجودا ولا) أي ليس بوجود (واما غيره) فيكون (كقولنا الجسم  
اما اسودا ولا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فلا قول) وهو أن يكون الترديد  
بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجودا ولا باطل (لانه لا يعقل شيء من طرفيه)  
أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فإن وجود الشيء اما  
نفسه فلا يفيد حله عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجودا عاريا عن الفائدة (كقولنا السواد  
سوادا والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم  
التفاوت فان ادعيت حكم البدئية بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل  
لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) أي ذلك الشيء كالسواد مثلا (في نفسه معدوم) على تقدير مغايرة  
الوجود اياه (والا) أي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عاد الكلام)  
الى ذلك الوجود فيقال هو اما أن يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه  
اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما أن يثبت المتدعي او تتسلسل الوجودات الى غير  
النهاية والتسلسل باطل فتعين المتدعي (و) ايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجود)  
ذلك الشيء (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذن ثبت أن الشيء معدوم في نفسه  
(والوجود موجودا ولا) أي وان لم يكن الوجود موجودا (اجمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما  
(او وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما (وفيها) أي في اجتماع  
النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجودا ومعدوم اذ على الاول  
يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد  
معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الوجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو  
السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بأن يقال  
هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها  
تحكم بأن هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة وأشار الى ثانيهما بقوله (وايضافانه)  
أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود  
(وانه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم  
بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا نقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود  
فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطالناه واما غيره فيمكن قولنا  
السواد موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا أن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود  
وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية النائية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن  
البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على  
بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين



الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين وإذا لم تقم بالذهن لم تكن امرأ ذهنيًا بل خارجيًا وقد يقال معنى كونها ذهنية أنها ليست موجودة خارجيًا بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع أن حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج (أما مطابق للخارج) فيكون هنالك موصوفية خارجية (و يعود الإلزام) الذي ذكرناه (أولاً) يكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً وقد يجاب بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الامر حتى يكون صادقاً لا للخارج فإنه اخص منها وإيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بهذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفاً لنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفاً لوجودها (وأما النفي) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده إما نفسه فتفيه عنه) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لأنه سلب الشيء عن نفسه (أو غيره) وهو باطل الوجهين \* الأول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوّره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصوّر السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصوّر السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه (لما مر) من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعتم من الخارج والذهني فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقاً بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلاً وقد يتوهم أن الضمائر في تصوّره وتميزه وثبوته راجعة إلى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصوّر المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل \* والوجه الثاني من ذلك الوجهين قوله (وإيضاً فإنه) أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقضي خلق الماهية عن الوجود وسلبه) في مسئلة أن المعدوم ليس بشيء إذ يستدل هنالك على امتناع خلق الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلقها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بدعيًا (والثاني) وهو أن يكون الترديد في قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم إما أسود أولاً (باطل) أيضاً (لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل) على وجه يكون معناه صحيحاً (لأنه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً ولأن المحمول إذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لأن الموصوفية ليست عدمية لأنه نقيض الالاموصوفية) وتذكر الضمير للنظر إلى الخبر (وهي) أي الالاموصوفية (عدمية لصدقها على المعروف) فإن المعدومات لا تتصف بالألوان والحركات (فالموصوفية ثبوتية ولا ارتفع النقيضان) أعني الموصوفية والالاموصوفية إذ لا ثبوت لشيء منهما (ولا وجودية والا) أي وإن كانت الموصوفية وجودية (فأما تقسهما) أي نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونهما) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزأً لهما (أو غيرهما) يعني به ما كان خارجاً عنهما قائماً بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بهما) أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فنقل الكلام إلى الموصوفية الثانية فإنها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفيها فهذه الموصوفية ثالثة (فتسلسل) الموصوفيات إلى ما لا يتناهي وهو باطل وإذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً



(فأذن الحق) منه هو (السلب ابدأ وانتم لا تقولون به) أي بتعين الحقيقة في الجزء السلبي \* الوجه  
(الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على أن اجلي البديهيات ليس بيقيني أن يقال (الواسطة) المسماة  
بالحال (ثابتة بينهما) أي بين الوجود والمعدوم (لماسيأتي) بيانه في الموقف الثاني (وإذا ثبت ما قوم بلغوا  
في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الا كثرون وادعوا أن البديهية شاهدة بالاخصار في الوجود  
والمعدوم (فأحد الفرق يقين اشتبه عليه البديهي وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهي فقد اشتبه على  
الفرقة الاولى البديهي بغيره والافتقار اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهي بالبدهي وحيث جاز الاشتباه  
فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة  
أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره ايضاً يقينياً وهو المطلوب وستعرف  
جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان  
المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولاً فيراد به مفهومه (وهو) أي مفهوم  
المعدوم مفهوم قولنا (ذات ما ثبت له العدم) على انه تركيب تقييدي (لا) أي ليس مفهوم المعدوم  
(ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر  
متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) أي مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه متصوراً ولكونه محكوماً عليه  
بالانفصال بينه وبين الوجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزاً وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين  
الاولين وتوضيحه أن يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من أن اجلي البديهيات يتوقف على  
تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم  
المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه انما  
المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه  
الثاني من أن اجلي البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الوجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق  
حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق  
كما هو الظاهر من عباراتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض  
لمفهوم المعدوم مطلقاً وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له وانما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم  
ولا استحالة فيه ايضاً اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع لعدم المطلق قسماً له ومن حيث  
انه عدم خاص قسماً منه (والجمل) أي حمل الوجود على السواد انما يصح (للتغاير مفهوم) فان مفهوم  
السواد مغاير لمفهوم الوجود (والاتحاد هو) أي ذاتا صدقاً عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا  
السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذي هو طرف  
الثبوت من التردد الاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب  
الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم الخ اعتماداً على ما سيجي من أن الماهية في حد  
ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوماً اجتماع النقيضين وقد ذكر  
في طرف الثاني من هذا التردد ايضاً دليلين قد علم جواب اولهما مما أقررناه لك هناك ومما مر في جواب  
الاولين من الاربعة وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلق الماهية عن الوجود لا ينافي صدق  
ترديدها بينه وبين العدم وهذه اعني قوله والجمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول  
من التردد الثاني من الوجه الثالث كما أن قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق  
ايضاً وحاصله أن يقال الموصوفية (وتجوها من الامور الاعتبارية) كالأمكن والحدوث والقدم  
(لا وجود لها ولا لنعقيضها في الخارج كالاتناع) ونعقيضه اعني اللاتناع اذ لا وجود لهما في الخارج  
بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً انما الحال ارتفاعهما في الصدق  
لان تناقضهما انما هو باعتبارهما لا باعتبار الوجود في الخارج (وستفاد انت) فيما يرد عليك من المباحث



الائمة (زيادة تحقيق تسليق به) اي بذلك التحقيق الذي زيد لك (الى الجواب التفصيلي) فيما اجبتنا  
 عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهييات فقط (انا نجزم بالعادييات)  
 التي جرت بها العادة (نجزمنا بالاوليات) التي هي البديهييات (سواء لا فرق بينهما فيما يعود  
 الى الجزم) وطما نثبت العقل مع أن العادييات لا اعتماد عليها فكذا البديهييات (فمنها) اي من العادييات  
 المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذي رأينا له الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه  
 الهيئة (بلاب وامل) تولد منهم ما ملتبسا (بالتدريج فكان وليدنا ثم طفلا ثم مترا عرا) من ترعرع  
 الصبي اي تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والعكس هولة (ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد  
 خروجي عنه انا سافضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره) اي ولم تنقلب احجار  
 البيت (جواهر) نفيسة (ولا مائة البحر) الذي رأينا من قبل (دهنا وعسلاو) ان (ليس تحت رجلي)  
 الآن (ياقوتة من ألف من ومنها ان الجيب عن خطابي بما يطابقه حتى فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه  
 من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التي ذكرناها (لم نجد لها مما يجوز  
 الجزم بها فكان الاحتمال) اي احتمال الخطأ (قائما في الكل) اي في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما  
 عند المتكلمين فلا استناد الكل) اي كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله اوجب) اي اثبت واوجد  
 باختياره (شيئا من ذلك) اي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي  
 لم تجز بها عاداته (للامكن) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعاً (وعوم  
 القدرة) لجميع الممكنات مستقرية كانت او مستبعدة (واما عند الحكماء فلا استناد الحوادث  
 الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حر كاتها (فله حدت شكل) اي وضع  
 (غريب فلكي لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله او وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب  
 الامثال (الافى ألوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا يفي بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل  
 الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم  
 قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعني تبديل صورة الملائكة (فأنا نجزم بان ابنى هذا ليس جبريل وكذا  
 الذباب) التي نراها ليست جبريل (وانتم) يا اهل الملّة (تجوزونه) اي تجوزون ما ذكر من كون ابنى  
 او الذباب جبريل (اذ قلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له اخرى  
 دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اي امكان تقاض ما جزمنا به من العادييات  
 (لا ينافي الجزم بالوقوع) اي بوقوع تلك الامور العادية جرما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك  
 اصلا (كافي بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الخيز في هذا الآن جرما  
 لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر أن الجزم في العادييات واقع موقعه  
 وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس  
 بقادح فيها كافي المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة (الثالثة) لمنكري  
 البديهييات فقط أن يقال (للامرجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القاب) بحسب  
 المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتهبه (وصعيف القاب يستقبحه) جدا ولذلك  
 ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للاتقاع باكلها (ومن مارس مذهباً من المذاهب) حقا  
 كان او باطلا واعتياده (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له  
 ما يظهر به حقيقته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (نجاز  
 ان يكون الجزم) من بديهة العقل (في الكل) اي كل ما حكمت به (لمزاج او عادة عامين) لجميع افراد  
 الانسان المتفقين في البديهييات فلا تكون يقينية كك القضايا الصادرة من الامرجة والعادات  
 الخصوصية (لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامرجة والعادات ومع ذلك نجد



من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاصل فينا صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة  
 (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلق) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيات  
 المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلق عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض  
 الخلق عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلق الخلق في نفس الامر) ألا يرى أن الخيل لا يزول عنه بخلة  
 بمجرد فرض خلقه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بهذيب النفس) عنها (مدة  
 العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها وخلقها (والجواب انه) اي ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات  
 في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اي جميع  
 القضايا البديهية (كذلك) اي حاصلة بتأثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم  
 اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة (الرابعة) للفرقة  
 المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم (من اولة العلوم العقلية دات على انه) قد (يعارض) دليلان  
 (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نجز عن القدرح فيهما وما هو) اي العجز عن القدرح فيهما  
 (الا للجزم بمقدمتهما مع ان احدهما) اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة  
 الدليلين (خطا قطعيا والا) اي وان لم تكن احداها خطأ بل كانت بأسرها صوابا (اجتمع النقيضان)  
 في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذ كانت احداها خطأ مع جزم بديهية العقل بصحتها فقد ارتفع  
 الوثوق عن احكامها (فان قيل لانسلم العجز عن القدرح فيهما) دائما (فان ذلك) العجز (لا يدوم  
 ويحق الحق ويطل الباطل) من ذنبك الدليلين المتعارضين (عن كتب) اي قرب (فلنا نحن  
 العجز ولو اننا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) اي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة)  
 عن احكام البديهية (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذنبك الدليلين المتعارضين بديهية  
 (ان البديهية ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهية (على  
 تجريدهما) اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم  
 فيما بينهما (فلعل فيه) اي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء  
 فيهما اما كونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهية لهذا السبب فلا يلزم رفع  
 الثقة عن البديهييات التي جرد أطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة  
 دليل آونة) اي ازمة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاه)  
 ظهور الاتقي معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المذاهب) المتنافية وادلتها المتخالفات اذ ربما لاح حقيقة  
 ما حكم فيها بطلانه وبالعكس (بخازمته في الكل) اي كل ما يجزم به من البديهييات فيرتفع  
 الايمان عنها الشبهة (السادسة) اهم (ان في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبها  
 فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) اي البداهة في تلك القضايا (وهو) اي ما ذكر من ادعاء  
 البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البديهييات بأسرها (ورفع الايمان) عنها وذلك  
 لاشتباه البديهية بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) اي من تلك القضايا التي  
 وقع النزاع في بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك  
 بديهية العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واثفقوا على انها ليست من القضايا الأولية بل من المشهورات  
 التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله)  
 الاختيارية ممكن من فعلها وتر كها يده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي  
 (وهما) اي الاشاعرة والحكماء (منعاه) اي كذا هذا الحكم (وعارضا) اي قابلا لادعاء الضرورة  
 فيه (بضرورة اخرى في انه لا بدله) اي للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه  
 الجائزين على الآخر فان حر كتمه يمتنع ويسر اذا كاتا جائزين منه على سواء فلا بد بالضرورة



في صدور احدها عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) اى فذلك المرجح (من خارج) اى لا يكون  
 صادرا عن العبد (والانسلسل) ماصدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب  
 هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوساطة فان استناد الجائر الى الواجب امر ضرورى ومع هذا  
 الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثامنة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يمنع)  
 بالبدئية (رؤية اعمى الصين) في ظلمة الليل (بقه اندلس) يمنع ايضا بالبدئية (رؤية ما لا يكون  
 مقابلا) للرأى (او في حكمه) كما في رؤية الاشياء في المرأة فانها في حكم المقابل (وجوزه) اى ما ذكر  
 من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا  
 (الرابعة لكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كاللوان وغيرها (باقية)  
 مستمرة الوجود في ازمئة متطاولة تشهد به بدئية العقل (وانكره) اى بقاء الاعراض (الاشعرية) وكثير من  
 المعتزلة وزعموا انها متجددة آتافا تاما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا  
 (كل موجودا ما مقارن للعالم او مباين له) فان البدئية تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا  
 للعالم ولا مباينا له فليس بوجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا  
 الحكم وتكذيبه فضلا عن أن يكون العلم به بدئيا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين  
 بالخلاء قالوا (يجب) بالبدئية (اتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاء او خلاء  
 وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء)  
 القائلين بقدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الزمان) فلو كان حادثا مسبوقا  
 بعدمه لم يكن موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى  
 (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء)  
 قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة  
 حدوث شيء لا عن شيء (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة اصلا  
 (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يترجح) احد طرفيه على الآخر (الابرجج ويجوزه المسلمون  
 من القادر) فانه يجوز أن يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعو اليه (العاشرة للمتكلمين)  
 قالوا (الانسان محل لآله ولذته) اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء) محلها ومدر كهما (هو)  
 (الجسم) والقوى الحالية فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة) اى للانسان  
 وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على أن اول العلوم الضرورية علم الانسان  
 بنفسه وآله ولذته وجوعه وعطشه وانفقت الفلاسفة على أن مدر ك الالم واللذة والجوع والعطش  
 ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان  
 بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يمنع) بالبدئية (الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة  
 توليد اوجوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة)  
 فيقال في جواب الخامسة لان سلم أن مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بدئية وان سلم ذلك  
 فالبدئية قد تترك اليه الاشتباه لخلل في تجربته وطرفيه ونعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم  
 بينهما وذلك لا يعم جميع البدييات كما عرفت \* وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا  
 في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردتها الامام الرازى في شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء  
 البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاول قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في  
 الاقليات (وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة (بان الجازم بها) اى تلك القضايا التى  
 ادعت اصحاب المذاهب بدائيتها (بدئية الوهم) لا بدئية العقل (وهى) اى بدئية الوهم (كاذبة)  
 لاعتمادها على احكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم



بأن الميت جاد وان الجاد لا يخاف منه وهما ينتجان تقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف  
 بديهية العقل فانها صادقة قطعاً وقد يقال اراد أن بديهية الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا  
 التي جازمت بها (فانما في توقف الجزم بها) أي بالبداهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به  
 كذب بديهية الوهم اذ به يمتاز بديهية العقل عنها (فيدور) أي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف  
 على صحة البداهيات التي استعملت فيه (وايضاً) اذ ان توقف التوق يجزم البديهية بقضية على انها  
 ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ لو جازمت به ايضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي  
 لا وتوق بها (فلا يحصل الجزم) الموقوف به في بديهي (مالم يتيقن انه لا ينتج تقيضه) أي مالم يتيقن  
 أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهية ما ينتج تقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غاية عدم  
 الوجدان) مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه  
 الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بداهيات او نظريات  
 مستندة الى بداهيات فلو كانت قاذحة في البداهيات لكانت قاذحة في انفسها وردباً نألم نقصد  
 بايراد الشبه ابطال البداهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فقصودنا  
 حاصل (ثم انهم) أي المنكرين للبداهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبتم عنها) أي  
 عن هذه الشبه (فقد التزمتم ان البداهيات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل التوق  
 بصحتها (الا بالجابوب عنها) أي عن هذه الشبه (وانه) أي الجواب عنها انما يحصل (بالنظر  
 الدقيق فلا يتبي) البداهيات (ضرورية) لتوقفها حيث تدعى ذلك النظر الدقيق (وهو) أي عدم بقائها  
 ضرورية متوقفاً بالاجل الضرورية هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وايضاً فيلزم الدور) لتوقف  
 البداهيات حيث تدعى النظرية المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان  
 بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه (وان لم يجيبوا عنها) عن الشبه (تمت  
 ونفت الجزم) بالبداهيات واجيب عن ذلك بأننا لا نشغل بالجواب عنها لان الاقليات مستغنية  
 عن أن يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها تلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعاً وان لم يتيقن  
 عندنا وجه فسادها ونشغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة  
 البداهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكروون لهما)  
 أي للحسيات والبداهيات (جميعاً وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) أي الحسيات  
 والبداهيات (والنظر فرعهما) فيبطل بطلان اصله المتخصر فيهما (ولا طريق) الى العلم  
 (غيرهما) أي غير الضرورة والنظر (وامثلهم) أي افضل السوفسطائية (الادارية) القائلون  
 بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاسم الحسي والعقلي فلا بد  
 من حاكم آخر وليس ذلك الحاسم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا  
 شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطل فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم  
 لشبهتكم هذه بطلان الحسيات والبداهيات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم  
 بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) في نفسه  
 كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكاً فأنا شك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضاً  
 (في أني شك وهلم جرا) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء اصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة  
 اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بأن لا موجود اصلاً وانما نشأ  
 مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهي  
 قبوله لا انقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نقضه او لا يتناهي وهو ايضاً باطل لادلة مثبتية  
 ولو كان شيء موجوداً لكان اما واجباً او ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات القاذحة



في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بدئية او نظرية الاوولها معارضة مثلها في القوة تقاومها  
 و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها و بلزومه عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم مناقضا  
 لنفسه \* ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بأن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات  
 دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق  
 بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق  
 واحتجوا على ذلك بأن الصفر اوى يجد السكر في فمه مرافدا على أن المعاني تابعة للادراكات وذلك  
 مما لا يخفى فساد فظهر أن السوفسطائية قوم لهم بحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف  
 الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي  
 في موضع غلطه فان سوفابغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط  
 كما أن فيلاناغتهم اسم للمعجب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عذب هذان اللفظان واشتق منهما  
 السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أي مع السوفسطائية (قدمنعها المحققون) من العلماء  
 (لانهم الافادة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة)  
 أي محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيد ان المعتبر ان  
 في المناظرة (فلا اشتغال به) أي بجواب ما ذكره من الشبهة (الترام لمذهبيهم) ومحصل لغرضهم  
 كما قرروه في قولهم ان اجبت عنها الخ (بل الطريق معهم) في الزامهم ودفع انكارهم (ان نعد عليهم  
 امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها  
 (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا  
 الا الاصرار) على الانكار (اوجعوا ضربا واصلوا نارا او يعترفوا) أي الى أن يعترفوا (بالالم وهو  
 من الحسيات و بالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق أن تصدير  
 كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه  
 الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادئ رأيهم  
 \* (المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب) الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة  
 الله تعالى (وفيه مقاصد) \* المقصد (الاول في تعريفه قال القاضي) الباقي في النظر (هو الفكر الذي  
 يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة) اربعة السؤال (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق  
 وغير مطابق (الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل  
 مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الامدي وزاد عليه المصنف فقال (ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب)  
 بالنكر من الظن (ما تعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن مستدركا  
 ويمكن أن يقال قد يكفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (فلنا يل طلب) الظن  
 (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصل قد يترتب  
 على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذي هو الظن  
 مطلقا (طلب الاخص) الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني)  
 غلبة الظن غير أصل الظن بلا شبهة (فيخرج عنه) أي عن تعريف القاضي (ما يطلب به  
 اصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (فلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ما خوذ  
 في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل او غلبة الاعتقاد التي في الظن وفائدة العدول  
 الى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد اجاب عنه الامدي  
 بان له) أي للنظر (خاصتين افادة) اصل (الظن وافادة علميته) بأن يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم  
 (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر احدهما) يعني احدي الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل



خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان افادة العلم خاصة بالثمة للنظر كما اعترف هو به بخاراً أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة) لافراده فلا يكون جامعاً) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا) الذي ذكره القاضي في تحديد النظر (تعدد لاقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (فلنا) هذا تعريف رسمي و (الانقسام اليهما) اي الى هذين القسمين (خاصة له) اي للنظر (مميزة) اياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضوع وغيره من الحدود المشقة على التردد بعبارة اخرى فيقال) لفظة (اول التردد وهو) اي التردد (للابهام فينا في التحديد الذي يقصده البيان والجواب منع كونه) اي كون او في الحدود التي ذكر فيها (للتحديد بل) هو (للتقسيم اي اياها كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله أن المراد بأو أن قسمان من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسم آخر منه حده ذلك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حده ان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو أن الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك او التشكيك لينافي التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لاجابة اليه (اذ باقي الحد مغن عنه) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد بالفكر) ههنا هو (الحركات التخيلية) اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً (كيف كانت) اي سواء طلب به علم او ظن او لم يطلب به \* قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون اطلب علم او ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كما كثر حديث النفس (فهو) بالمعنى الذي ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ما هو المتعارف (والباقي) من الحد (فصل) له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه أن اصل ماهية النظر ما ذاهو بل ربما اوههم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الامدي لم يذكره جاز من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بياناً لاتحاد مدلوليهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جداً وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما قيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره القاضي (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفساد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اي للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهو ارباب التعاليم) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدي الى) امر (آخر عليه اشياء) لان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها (نزراً) قليلاً (خداجاً) ناقصاً (كما قاله ابن سينا لا يشفي غليلاً) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب أن يدرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعملها او كثرت وقد اجيب ايضاً بأنه لا بد مع الفصل



والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال  
منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا شامستان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه  
فهناك تركيب قطعاً كلاهما مردوداً أما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً  
الا أن يجوز الحد الناقص بالركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد  
في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب  
الى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم يضبط  
انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضاً للصناعة ولا اختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا  
اليه وخصوصاً حد النظر بما هو المعبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال  
فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر أو ترتيب امور (وثانيهما انه) اي الحد المذكور (تعريف  
لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا للصحیح منه) فقط (والاوجب تقييد الظن) المذكور في الحد  
(بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضاً (ان يوضع) في الحد (مكان قوله  
للتأدي) قولنا (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف  
لمطلق النظر (فقد ماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة ايضاً (بل مجهولة) جهلاً مركباً لا يكون  
التعريف جامعاً ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم أن يكون قوله او مظنونة مستدركا  
نعم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات  
فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر  
التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات  
والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده تحصيل غيره) هذا (واما من يراه)  
اي النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض في توجهنا الى ذلك  
المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فهم من جعله عدمياً فقال هو  
تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجودياً فقال هو تحديق  
العقل نحو المعقولات وشبهه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر  
يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من  
الابصار كذلك الادراك بالبصرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلباً  
لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب اصحاب التعاليم  
وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لاشبهة في ان كل مجهول لا يمكن  
اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضاً في انه لا يمكن تحصيله من  
تلك المعلومات على اي توجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة  
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بما امر تصويري او تصديقي وحاولنا تحصيله  
على وجه اكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده مستقلاً من معلوم الى آخر  
حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه ثم لا بد ايضاً أن يتحرك في تلك  
المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان \* مبدأ الاولى منهما هو المطلوب  
المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاهما آخر ما يحصل من تلك المبادئ \* ومبدأ الثانية اول ما يوضع  
منها للترتيب ومنتهاهما المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل حقيقة النظر المتوسط بين المعلوم  
والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما الترتيب  
الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقبلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر  
أن ينتقل اولاً من المطالب الى المبادئ ثم منها الى المطالب ولا خفا في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه



الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديد العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا  
 أن الامام الرازي عرّف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره  
 من امتناع الكسب في التصورات ( المقصد الثاني انه ) اي النظر ( ينقسم الى صحيح ) وهو الذي  
 ( يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله ) اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان  
 للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال ( وما كان المختار )  
 عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو ( انه ترتيب العلوم ) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي  
 الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي  
 بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما  
 بما هو صحتها في نفسه اتصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه اعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا  
 معنى قوله ( ولكل ترتيب مادة وصورة ) اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة  
 من المركب منهما ( فتكون ) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال ( صحته ) اي صحة النظر  
 بمعنى تأديته الى المطلوب ( بصحة المادة ) اي بسبب صحتها ما في التصورات فمثل أن يكون المذكور  
 في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عاماً وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصة وفي موضع الخاصة  
 خاصة شاملة بيّنة وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب  
 وصادقة اما قطعاً او ظناً او تسليمياً ( و ) بسبب صحة ( الصورة ) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتمدة  
 في ترتيب المعارف والادلة ( معاً ) اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين ( وفساده بفسادهما ) معاً ( او فساد  
 احدهما ) فقط ( ومنهم من قسمه ) اي النظر ( الى الجلي والخفي ) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به  
 البيان ولا يجامعه فلا يصف بما هو من صفات البيان فلذلك حقه فقال ( وتحقيقه ان الدليل  
 قد يعرض له الكيفيتان ) يعني الجلاء والخفاء ( بوجهين احدهما بحسب الصورة ) وهي الهيئة  
 العارضة للمقدمات ( فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء ) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول  
 لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر ( وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب  
 قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر ) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات  
 ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة ( وقليلة واقل ) وذلك بأن يستند  
 الى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء ( مع تفاوتها ) اي تفاوت المقدمات  
 في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية ( باعتبار تفاوت في مجريد الطرفين ) كما مر تقريره وانت خبير  
 بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة  
 في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او بوسائط بخلاف الاختلاف  
 بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر ( فان اريد ) بجلاء النظر وخفائه ( ذلك ) الذي ذكرناه  
 ( فهو لا يعرض للنظر ) حقيقة بل للدليل او المعرف ( والتجوز لا يمنع ) بل يجوز أن يوصف النظر  
 بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا انظر جلي وذلك  
 نظري ( وان اريد ) بجلاء النظر وخفائه ( غيره ) اي غير ما ذكرنا ( فلا ثبت له ) اي لا دليل له يدل على ثبوته  
 ( المقصد الثالث النظر الصحيح ) المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته ( يفيد العلم ) بالمنظور  
 فيه ( عند الجمهور ) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ( ولا بد ) قبل الشروع  
 في الاستدلال ( من تحرير محل النزاع ) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد ( فقال الامام  
 الرازي قد يفيد ) اي النظر ( العلم ) فيكون المدعى موجبة جزمية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم  
 موجود ( وهو ) اي هذا المدعى الجزئي ( وان سهل بيانه ) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج  
 الى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظراً مفيداً للعلم بلا شبهة ( قل جداوه ) لان المقصود



الاصلى من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم أن يستدل به على أن الانتظار الصحيحة الصادرة  
 من مفيدة للعلم بأن يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم وإذا كان المدعى  
 الذى اثبتناه جريما لم يتيسر لذلك المقصود (اذ الجزئى لا يثبت) ولا يعلم حاله (الا بالكلية) الذى  
 يتدرج فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الامدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (في القطعيات)  
 احتريز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى فى المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما  
 (لا يعقبه ضد للعلم) اى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيدة) اى  
 للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانتظار الصحيحة فى التصورات  
 ليست واقعة فى القطعيات فلا تدرج فى هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد  
 الاصلى هو الانتظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم يقينا وفى نهاية العقول ان من عرف حقيقة  
 النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر ما يتضمن مجموع  
 علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن  
 تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا  
 ولا شك أن كل عاقل يعلم بديهية العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل له  
 العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة  
 ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزم ما بديهيا لا يحتاج  
 فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح  
 مفيد للعلم (هذا) اى كون النظر الصحيح مفيد للعلم (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن  
 الاحتجاج عليه (او نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان  
 الضرورى لا يختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضرورى اوليا (وهذا) اى كون  
 النظر الصحيح مفيد للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) اى بين الحكم بأن النظر  
 الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوت ضروريا) معلوما بديهية العقل  
 (ونجزم بانه) اى كون النظر مفيد للعلم (دون ذلك) القول (فى القوة ولا يتصور ذلك) اى كونه دونه فى  
 القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بابعده وجه وانه) اى احتماله للنقيض (يتنى بداهته) قطعاً فلا يكون بديهيا  
 (واما الثانى) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر  
 يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كونه الشئ معلوما حين ما ليس  
 معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيد الاعلى انتفاء صدقه بلواز  
 أن يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة  
 الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء  
 صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) فى جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى) كما  
 حققناه من كلامه فى النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه)  
 مع كونه ضروريا (قوم قبل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء  
 (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء فى تصور الطرفين)  
 فى هذا الحكم البديهي (واعسر فى تجريد هما) عن العوارض والنواحق ليتحصلا فى الذهن على  
 الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجز دونهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح فى  
 كونه بديهيا (كما مر) فى جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين  
 قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه فى القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعده وجه  
 (قلنا مجموع بل) ذلك التفاوت (اما اللطف) والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا



بخلاف ما نحن فيه (اولتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يتدح  
 في البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانما ذكر  
 عليه الامام الرازي) في النهاية (فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه) يمكن  
 اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم) وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب أن لا يكون  
 حاصل حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلًا في تلك الحال (وهو تناقض)  
 قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لا اجتماع نفسه واثباته معًا بخلاف اثبات الشيء  
 بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي  
 كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الادعوى الضرورة كما خصناها (والجواب انه) أي  
 امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا)  
 حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) أي تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا  
 للشيء بنفسه وان اوهمة العبارة (انما ثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات  
 لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيد (او المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين  
 بمشخصة) أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئ معين من افراد النظر فقول النتيجة في كل  
 نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لا زمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو كذلك فهو  
 حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعيا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد  
 للعلم أما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها  
 للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات  
 لا يعقبه منافي للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء  
 المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ما يتطوى على جهة الدلالة اعني العلاقة  
 العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعترفنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى فلا ممتنع  
 تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجمله فهذه ناقضتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما  
 افادانا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين  
 يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم انه  
 من افراد النظر اولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية  
 (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم  
 على هذا النظر الجزئي (دون الكلية او المهملة) بل يكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان)  
 في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي  
 مشروط بتصور الطرفين) بلا شبهة (وتصور الشيء بكونه نظريا) كما في القضية الكلية والمهملة  
 (غير تصور باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصويره من حيث  
 ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون  
 تصويره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية  
 موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالته فيه فان قلت لا شك أن الكلية مشتملة على احكام الجزئيات  
 كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئ معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئ بنفسه قلت حكمه من حيث  
 خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا  
 الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات  
 الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل  
 ولذلك قال في المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء



الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهي كقوانا النتيجة في القياس الضروري  
الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فـ يكون حقة وقد قررنا لك هذا  
النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت أن اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم  
اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فـ يكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم  
لا شيء من النظر يفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار  
اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر  
خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المتدعي سالبة كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة  
ايها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض  
على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله  
أن يختار أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظره مفيد للعلم فلا تناقض  
(والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم شبهة للمنكرين بأسرهم وماسياتي من الشبهة  
مخصوصة يقوم دون قوم والصواب أن اشتر الشبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وأن ما سبق شبهة  
للمنكرين بالكلية اعني السمنية ألا ترى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر يفيد والى أن هذه الشبهة  
في قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيب علم  
مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على أن العلم به مالميس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب  
عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردنا  
عن الشبهة الاخر \* الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يفيد اصلا لا  
في الاهيات ولا في غيرها (وهي السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون  
بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس (ولهم شبهة) الشبهة (الاولى العلم بأن الاعتقاد  
الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع الخطأ في الضروريات  
(والتالى باطل) اذ قد يظهر للنظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك  
تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس  
وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع  
الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول  
هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية  
اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (وبسلسل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد  
الحاصل من النظر الاخر ونقول العلم بـ يكونه علما وحقا نظريا ايضا فلا بد من نظر ثالث  
يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لبا ضرورة  
ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك  
الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت أنا ندعى يكون ذلك الاعتقاد علما وحقا وأن كونه  
كذلك معلوم لنا فيكفى للخصم في المعلوماتية (قلنا) فختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب  
النظر اذ قد عرفت أن بعض الضروريات انما تحصل عقيب العلم بأن لنا لذة من ذلك النظر  
او لما او غما او فرحا قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا  
النظر (الذي يظهر خطأه) اى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والتراجع انما  
وقع فيه) اى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا  
كان او فاسدا او يمكن أن يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر  
جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهمة ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب علم بديهي كما مر



ومن اختارانه نظري وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد  
 بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشبه عليه  
 الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري \* الشبهة (الثانية المقدمة) لا يجتمعان في الذهن مع الا نامتي  
 توجهنا الى حكم مقصودا متنع منافي لتلك الحالة التوجه الى حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق  
 نظرمفيد العلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت  
 متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف  
 العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لان العلم انه لا يجتمع مقدمتان) في الذهن بل قد  
 يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولو لا اجتماعهما فيه  
 لا متنع الحكم بينهما باللازم) اي اللزوم في المتصلات (والعناد) في المتصلات ومنهم من فرق بأن  
 طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن  
 الحكم في احدهما لا يجتمع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الانتاج اجتماع  
 المقدمتين معا بل يكفي حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني  
 الحركة المعتدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اي التوجه اليها هو (النظر)  
 فيها وملاحظتها اقصد (ولا يلزم من عدم اجتماع النظريين) اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما  
 القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل أن التفات النفس الى المقدمتين معا  
 دفعة بالقصد ممنوع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ احدهما قصدا وتوجه بالقصد  
 الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي  
 الشرطية فليس ممنوعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب  
 انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففي حال تحديقك  
 الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت بصيرتك مقدمة  
 قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا  
 والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان \* الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم  
 أن ذلك المفاد علم (فع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذمعه) اي مع المعارض وظهوره  
 لناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون  
 الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما افاده  
 النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والالم يقع) المعارض اي لم ينكشف  
 وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيد (وهو) اي ذلك النظر  
 الاخر (ايضا محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم ايضا أن ما افاده علم وحق الابد العلم بعدم ما يعارضه وليس  
 ضروريا بل نظري يحتاج الى نظريات (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار  
 غير متناهية (قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم  
 المعارض) يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة اي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على  
 وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح  
 القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشف  
 المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة  
 النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان  
 من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة  
 نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة او بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها



نتيجة لذلك النظر ولو حظ معنى الحقيقة جزم بانها حقة جزمنا بديها لا يتوقف الا على تصور  
طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولو حظ معنى العدم جزم بان  
معدوم قطعاً لا ترى الى قوله (فعدم المعارض في نفس الامر ضروري) اي يعلم بالضرورة أن معارض  
النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر \* الشبهة (الرابعة) النظر اما ان يستلزم  
العلم بالمنظور فيه (اولا والاقل يتنافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطاً له) اي للنظر لان عدم  
اللازم منافي لوجود المعلوم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا  
يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو  
المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا او اعدادا او توليداً على مذهب  
الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي  
قصد به الحصول فيه (لا بمعنى انه) يعني النظر (علة موجبة له) اي للعلم بالمنظور فيه كايجاب  
حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاً (وذلك) الاستلزام الذي هو  
بمعنى الاستعقاب (لا يتنافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطاً له) اي للنظر \* الشبهة (الخامسة)  
المطلوب امام معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولاً فاذا حصل لم يعرف انه  
المطلوب) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصوراً) فانا  
قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقاً) بثبوت النسبة واتقائها (فيتميز) المطلوب  
عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديق  
لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اثبتنا اليه ويشعر به بعض الشبهة السالفة  
والآتية \* الشبهة (السادسة) ان دلالة الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقف على  
العلم بدلالته عليه) اي على ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف  
على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم  
بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) اي وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة  
(لزم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالاته)  
عليه (وانه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالاته على المدلول كان اجنبياً منقطع التعاقب عنه فلا يكون  
النظر فيه مفيداً للعلم به (قلنا لا تتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته  
عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالاته عليه (ووجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلاً) موصل  
بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) اي وجه الدلالة (الامر الذي بحسبه) ولا جله (بنتقل ذهن  
من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظريته ناظر أماً لا وكونه دالاً) بالفعل على المدلول  
(امراضاً في) مقيس الى المدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اي افادة النظر فيه (للعلم)  
بالمدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل  
أن يتعلق به نظره وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالاته عليه  
بالفعل فتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا يكون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول \*  
الشبهة (السابعة) العلم بعده اي بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمنع انفكاكه عنه  
(فيقبح التكليف به) اي بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون  
حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اي قبح التكليف بالعلم  
الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعاً كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (اولاً) يجب  
(فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوماً بها (وهو المطلوب) عندنا  
(قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظري



الواجب الحصول كذا ذكره الامدي وسيرد عليه ان هذا المعنى اضافى وجوب النظر ورد عليه  
 بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب  
 النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من أن النظرى الواجب  
 الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن يعتقد  
 ما يناقض الضرورى اذا الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه  
 بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجب النظر فاذا غفل عن النظر  
 اممكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا  
 للبشر فلا يقع التكليف به (وايضا) ان سلمنا أن التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور  
 (فهذا) الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين  
 بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقييدها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة  
 الصدور عنه عندنا \* الشبهة (الثامنة لو أفاد) النظر (العلم فاما) أن يكون ذلك العلم (معه او بعده  
 والاول باطل اذ لا يجتمعان) لان النظر مضاد للعلم بالنظر فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثانى)  
 باطل ايضا (لخوازن وصد للعلم بعده) اى بعد النظر بلا مهلة (كنوم او موت) او غفلة فلا يتصور حينئذ  
 حصول العلم بعده (قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرق الضد كما او ما نأى اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا  
 كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له \* الشبهة (التاسعة) لو أفاد النظر العلم لكان ذلك  
 النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا (واستدلنا بدليل) كالعلم (على وجود الصانع)  
 مثلا (فوجب) اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنافيه (اماثبوت الصانع) في نفس الامر (او العلم  
 وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع) لان  
 انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجهه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل  
 عليه عدم اوجد العالم اولم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه  
 واقادته للعلم دليلا) اذ المفروض أن موجهه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى المزموم وهو أيضا  
 باطل لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل  
 الذى نظرنافيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير أن يكون محصلا له في الواقع  
 (ولا يلزم من نفي المزموم) الذى لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم او يوجب العلم به اى) هو  
 بحيث (متى علم) ونظرنافيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تنارق الدليل على حال نظرنافيه ام لا)  
 وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعبرة في  
 كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقعة على النظر فيه \* الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد  
 يكون علما) لكونه مطابقا لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد  
 (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من  
 يقول الجاهل مماثل للعلم فاذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة  
 (لا علما) مستندا الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتمائل  
 بينهما واما نحن فنقول اذا حصل لناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وترتبها المفضى الى المطلوب  
 فانه يعلم بالبدية أن اللازم عنه علم لاجهل مخالف للعلم في الحقيقة (ولا يمكنهم التلخيص) عن هذا  
 الاشكال (بتميز العلم) عن الجاهل (بركون النفس اليه) دون الجاهل (فان ذلك) التميز لكون (مع  
 التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم التماثلين واحد فكيف يتصور ان يكون الى احدهما دون الآخر  
 (وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاد انهم الباطلة الراكون اليها على سبيل الاطمئنان  
 التمام وقيل للمعتزلة ان يتخاصوا عنه بأن التماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر



الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لاجهلي يخالفه في بعض عوارضه \* الطائفة  
 (التسائية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) اي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات  
 لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط (دون الاهميات) فانها بعيدة  
 عن الازهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاذبالاخرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته  
 وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا تصور)  
 لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لاشئ من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه  
 اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالـ كنهه  
 (والصدق بهما فرع التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لانسلم انها لا تصور بحقائقها قطعيا)  
 لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنهه حقيقة وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينتقل  
 الذهن منه الى كنهه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنهه المزموم امرا كليا  
 (وان سلم) انها لا تصور بالكنهه اصلا (فممكن) للتصديق البقي (تصورها بعرض ما) وهو حاصل  
 بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور  
 فيجب أن لا يكون حاصل في الاهميات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني  
 أقرب الاشياء الى الانسان) واولاها بأن يكون معلوما له بحقيقةه واحواله (هو يته) التي يشير اليها  
 بقوله أنا (وانها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث  
 تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضا او جوهرًا مجردا او جسمانيا منقسما  
 او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثر لا يمكن معها) مع تلك الكثرة  
 (الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كاستقف عليها)  
 على تلك الاقوال في مباحث الذنس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء  
 الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان أقرب الاشياء اليه كذلك) اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما  
 (فظنك بأبعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس  
 الفقهي كما ترى (قلنا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا  
 على العسر) اي على عسر معرفتها (واما الامتناع) اي امتناع معرفتها او عدمها (فلا) تدل عليه  
 تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الا نظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك  
 نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الاهميات  
 اشكل ولا نزاع فيه \* الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم)  
 يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه  
 (ان علم بقوله) اي اخباره بصدقه في اقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه  
 فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان علم)  
 صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه غاية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى  
 المعلم (واجيب) عن هذا الوجه (بانه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بأن  
 يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا  
 منها معا فلا دور ولا كفاية الوجد (الثاني لولم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها  
 (الى معلم آخر ويتسلسل واجيب) عنه (بانه قد يكفي عقله) اكونه مؤيدا من عند الله بخاصمة  
 ثقة تضي كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي) اي ان سلم احتياجه  
 الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي (والمعتمد) في الرد  
 عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى



على صورة مستلزمة (لنتيجة) استلزاما ضروريا (كافي الاقيسة الكاملة) (حصل له المعرفة قطعا)  
 كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك  
 الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد  
 انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم (بلا معلم في معرفة الله تعالى) (واما من قال) انه يفيد  
 فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها ممكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد  
 النجاة) في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا (كما أخذ من غير النبي قانه لا يتم به الايمان) الا ترى  
 الى قوله صلى الله عليه وسلم امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثير منهم كانوا يقولون  
 بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قوالهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي ذكرناه  
 (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم  
 (والآيات الاخرى بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من  
 غير ايجاب التعلم) فدل ذلك دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر  
 للرد عليهم (لهم) اى للملاحدة (وجهان الاول انه كثر الخلاف) بين العقلاء (في المعرفة كثره  
 لا تحصى ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء  
 الناظرون فيما متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الاقطار)  
 الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرتنا (فان المقيد للعلم)  
 عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا العاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين  
 صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي  
 يكتفى فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف)  
 لا يحتاجون اليه (في العلوم العريضة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها  
 اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (معنى العسر) اى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم  
 يدل عليه (واما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيد كلامكم (المقصود الرابع في كيفية افادة النظر)  
 الصحيح (للعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب  
 الشيخ) أبى الحسن الاشعري (انه) اى حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك  
 (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اى بلا واسطة (و) على (انه تعالى)  
 قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث)  
 المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلاف بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد  
 شرب الماء) فليس للمماساة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته  
 واختياره تعالى فله أن يوجد المماساة بدون الاحراق وأن يوجد الاحراق بدون المماساة وكذا الحال  
 في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او كثيرا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم  
 يتكرر او تكرر قليلا فهو خارج للعادة او نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حدث محتاج الى المؤثر  
 ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي او اكثرى فيكون غاديا  
 (الثاني مذهب المعتزلة انه) اى حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث  
 مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم)  
 كما سيأتى أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد اوجبت لفاعلهما  
 حركة المفتاح فكلماتها ما عادت ان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع  
 بمباشرة) اى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل اخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد  
 على المعتزلة ما سيأتى في ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقامت



الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاماً لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقاً فوجب  
 أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذلا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا)  
 اى المعتزلة (بأننا قلنا بعدم توليد التذكر لعله فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هى عدم  
 مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منافى يكون من افعاله تعالى فلو كان  
 مولد العلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضاً من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف  
 النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل  
 القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية  
 التذكر (منعنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (والترضا التوليدية) اى فى التذكر فان اباهاشم صرح  
 بأن التذكر السامع للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى  
 والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله  
 (والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود  
 (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى  
 بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم  
 المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وايضاً) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق  
 قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر  
 لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا الحال (الثالث مذهب الحكماء  
 انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا ماوجب عندهم (عام  
 الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض  
 (والاختلاف) فى الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعداداً  
 تاماً (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوباً) اى لزوماً عقلياً (وههنا مذهب آخر اختاره الامام  
 الرازى وهو انه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلاً (غير متولد منه)  
 قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلانى وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم  
 على سبيل الوجوب من غير توليد ورتباً ان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلاً  
 (فلانا نعلم ضرورة) وبديهية (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع فى ذهنيه هاتان  
 المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جارٍ فى سائر الاشكال  
 والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد  
 جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بتدريته لا بقدرته  
 العبد (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادراً مختاراً وانه) اى  
 ومع القول بانه (لا يجب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بانه موجب  
 لا مختار (ولا) وجوب (عليه) ايضاً كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء  
 الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمنع تحلقه عنه عقلاً فيكون بعضها  
 متولداً عن بعض وان كان الكل واقعاً بقدرته كما تنوّه المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم  
 بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه  
 أن يفعله بايجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء  
 كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجاباً  
 عقلياً بحيث يستحيل أن يتفك عنه (المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقاً) سواء كان صحيحاً  
 او فاسداً (فبعد الحياة امران الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكليف



(وسبأني تفسيره الثاني) عديم وهو (عدم ضده) أي ضده النظر وهو ما ينافيه (فنه) ماهو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ماهو ضد للأدراك) مطلقاً من النوم والغفلة والغشمية فانه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليتمكن طلبه (والجهل المركب به) أعني الجزم به على خلاف ماهو عليه (أدصاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الأول فلا امتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلا نه جازم بكونه عالمًا وذلك يمنع من الإقدام على النظر أما لانه صارف عنه كالاتلاف عن الكل وأما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياله (فماذا تقول فمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني أن المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) أي هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ماهو عليه أو على خلافه فليس شرطاً له (وأما) الشرط (للتنظر الصحيح) على الخصوص (فأمران الأول أن يكون) النظر (في الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (الثاني أن يكون) النظر في الدليل (من جهة دلالاته) على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول كالحديث أو الامكان للعالم (فان النظر في الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع) ولا يوصل إلى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره (المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى) أي لأجل تحصيلها (واجب اجتماعاً) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجتماعاً من الأمة (واختلاف في طريق ثبوته) أي ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعني طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل أما اصحابنا فلهم) في اثبات وجوب النظر المؤدى إلى المعرفة (مسلكان الأول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والحديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها) فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل أن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كها) أي مضغها (بين حبيبه) أي جاني فيه (ولم يفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكير في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظنياً) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) في اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجتماعاً) من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي (وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلاً والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر



فعل هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع اقادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الاهيات) خاصة  
(وفىها بلا علم وقد مر الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين  
والملاحدة (قلنا وقد مر) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان  
معرفة تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى  
وامره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف  
بتحصيله وذلك ممنوع (اول غيره وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه  
ايامه وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا  
(ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من أن الغافل من لا يفهم  
الخطاب اولم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا  
لكن لا نسلم وقوعه (قولكم اجعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة  
كعلى) اى كالاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز)  
الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله  
(من توفر الدواعى) الى اتقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع  
عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة (لا جامع) لهم (عليه) بل  
شهوراتهم بحسب امر جهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت)  
فى نفسه (امتنع نقله) الينا فلا يصح أن يتسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق  
الارض ومغاربها فلا يعرفون بايمانهم فكيف تعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم  
اما لجوله او لوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على  
احترازه من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك أن الاعتبار اعتقاده لا مجرد قول يفوه به (و) جواز  
(رجوعه) عما افتى به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء او كسرهما وايضا نقل الاجماع بطريق  
التواتر ممنوع عادة وبطريق الاحاد لا يفيد فى القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الاجماع عليه)  
بطريق التواتر (الاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما  
(وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة  
لجواز الخطأ على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث  
هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطأ) الصادر من احدهم على انفراده (الى  
الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسرهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب  
كون الكل على الخطأ (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون  
التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطأ  
على كل واحد جواز الخطأ على الكل) المجموعى (لتغيرهما وتغير حكمهما) فان كل واحد من  
الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع  
بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلالة من عصمة الامة (السادس ممنوع) وقوع (الاجماع عليه)  
على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة  
واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم  
الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا) ادغاية  
مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك  
التقرير والحكم بايمانهم (قلنا) كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل  
على البعير واثرا لاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات حجاج لا تدل على اللطيف الخبير



غايته) اى غاية ما فى الباب (انهم قصر و اعن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير)  
والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية  
التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على  
ذلك (او تدعى انه) اى العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذي  
ادعيناه (اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة  
على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر  
فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على  
وجوب المعرفة لكن (لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيت (بل قد تحصل) المعرفة  
(بالالهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة  
وغيرها صرفوا همهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى  
يحصل لهم مطلوبهم (او التعليم) كما تقول به الملاحدة (او التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم  
قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه  
الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحققة التي  
لا تحوم حولها شائبة ريبية وأما اصحاب النظر فتعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة  
من ادلة الخصر (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل  
يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام وبشبهه النظر بالبصيرة بالنظر  
بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما  
والا الهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد  
النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا ترى أن رياضة المبطلين  
من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (او قلنا المراد) انه  
(لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والا الهام من فعل الغير فلا يس شئ منهما مقدور لنا  
واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهى في حكم  
مالا يكون مقدورا (او قلنا) (نخصه) اى وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) اليها (الا النظر)  
وذلك بأن لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التي توصل  
الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه \* الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا  
وجوب النظر اذ (الدليل) الذي ينتموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل المعرفة  
كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لا متنازع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك  
عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك  
اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعنى مالا يتم الواجب الابه (مقدورة  
والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل  
المعرفة (او الشك) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارنا للشك واذا كان  
وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل  
النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان  
وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها  
قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد  
مما يختلف بالاضافة الا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود  
الطهارة ومن ثمة عرفت الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو



كذلك (التاسع لانسلم ان ما لا يتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) شرعاً لان الوجوب  
 الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق بخطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه  
 ذلك الشيء (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اي لا يمكن ان تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي  
 مقدورة (باجباد السبب) المستلزم اياها (فاجباها ايجاب لسببها) المقدور الذي هو النظر وذلك  
 (كن يومر بالقتل) الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذي هو  
 السبب الموجب للاذهاق (وهو ضرب السيف قطعاً) اي هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف  
 بغير المقدور شرعاً وتخصيه ان المقدمة اذا كانت سبباً للواجب اي مستلزماً اياه بحيث يمنع تخلفه  
 عنه فاجباها ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على السبب باعتبار  
 القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان يتعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب  
 صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان  
 تكليفاً بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة  
 شرطاً للواجب غير مستلزم اياه كالتطهارة للصلاة والمشي للعمامة فان الواجب ههنا يتعلق به  
 القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاباً لمقدمته (وقد يجاب عنه بانه) اي العبد  
 (لو كان مأموراً بالشيء) مطلقاً (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب  
 حال عدم الموقوف عليه والالم يمكن وجوباً مطلقاً (وهو ضعيف اذا المحال ان يجب  
 الشيء مع عدم المقدمة لامع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها  
 كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها  
 وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فان لم يبق  
 وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً وان بقي فبقه وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت  
 هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف  
 بعدم مقدمته معه لامع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول  
 تقديرها اذا المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدور  
 فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على النام لكان انساب بمساق الكلام (العاشر المعارضة) لما ذكر  
 من الدلائل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجباً (احدها انه)  
 اي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) في  
 الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) اي بالنظر فيما ذكرولو كانوا  
 قد اشتغلوا به لنقل اليه التوفير الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف  
 اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث وهو انه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث في ديننا ما  
 ليس منه فهو رد) اي مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل) تواتر انهم كانوا يبحثون  
 عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا  
 يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد  
 والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة  
 والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منهم) اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد  
 الدينية واثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر في كتب الكلام الاقطرة من بحر مما نطق به الكتاب)  
 الكريم الاترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما  
 نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة  
 فانه تعالى ذكر ههنا مبدء خلقه الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام



رمية متقنة فكيف يمكن أن تصير حجة واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحيبها الذي  
 أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل  
 الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن  
 أجزاء سائر الأعضاء حتى يتصور الاعادة \* والثاني ان الأجزاء الرمية يابسة جدا مع أن الحيوة تستدعي  
 رطوبة البدن أشار إلى جواب الأول بأنه علم بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الابدان والأعضاء وإلى  
 جواب الثاني بأنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على  
 ايجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة أولى لان المضادة ههنا أقل من ذلك ثم ان المنكرى الاعادة شبهة  
 أخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر  
 وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه  
 تعالى خالق هذه السموات والارض لم أن يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم  
 في وقت صح عليه في كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر  
 لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة  
 والرد على المنكرين اكثر من أن تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة  
 وكانوا منكبين للخوض فيها (نعم انهم) يعني الصحابة (لم يدقوه) أي علم الكلام كما دقناه (ولم يشتغلوا  
 بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب)  
 كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا في تطويل الذبول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) اعني ترك  
 التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وخدمة القرائح (ومشاهدة  
 الوحي) المقتضية لفيض الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع  
 عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك او شبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص  
 أي اختصاصا بما ذكر مع (قله المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله  
 بحسب المعنى كأنه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا  
 بما حدث) من الشبهة (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث  
 في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك)  
 أي عدم تدوينهم الكلام (كالم يدقونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هي العبادات والمبايعات  
 والمناسكات والجنائيات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أي في اقسامه ومسائله  
 (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقض) وهو تخالف الحكم عما جعل علة في القياس  
 (والقلب) وهو تعليق ما ينافي بالحكم بعلمته (والجمع) وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة  
 بينهما فيصيح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنقيح  
 المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلمية (وتخريج) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة  
 الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكالم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح  
 في الكلام (وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة) هذا الإشارة الى ان قوله نعم الخ منع لأكبر القائل  
 كل بدعة ردة وتحرير الجواب انك ان ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث  
 الكلامية اصلا فلا اشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه  
 وان ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة  
 حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثاني وجوه المعارضة



انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمتم عليكم أن لا تخوضوا فيه ابد او قال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فأمسكوا ولا تشك أن النظر جدل فيه كون منهي عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهي الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تغتوا ولجأ) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وراءة الباطل في صورة الحق بالتليس والتدليس) كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهي عنه (واما الجدل بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيرى وعلى للقدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبيرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لا يعقل وروى ايضا أن شخصا قال انى املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعق امي فقال على رضى الله عنه املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لازام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهي عنه كون النظر كذلك كيف (وقدمدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لانهميا (وثالثها) اى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدین العجائز) ولا شك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اى لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت مجوز قال الله تعالى هو الذي خلقتكم فكنكم كافرو ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليه السلام بدين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التقويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والانقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاعتصام على مجرد التقليد (ثم انه خبرا حاد لا يعارض القواطع) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التي هي معتمدة للاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا في اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اى يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهد ما جوز أن يكون المنعم بها فطلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلمها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقل بآسره ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح في الافعال وما يترفع عليهم ما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور



(لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من  
العاقل (ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر) فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافاً بين  
الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منعمها قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك  
فلا يحصل لهم خوف أصلاً (وإن سلم) حصول الخوف (فلأن سلم أنه) أي العرفان الحاصل بالنظر  
(بدفعه) أي الخوف (أدق بخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف  
حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) أي في عرفانه تعالى (أحسن حالاً قطعاً من المعرض) عنه  
بالكلمة (لأننا نقول) ذلك (ممنوع) لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً  
من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة براء) ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام  
أكثر أهل الجنة البله (ثم لنا في أنه) يعني النظر والعرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيء عقلاً  
(بل سمعاً قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً  
دنيوياً كان أو آخروياً (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) إذ لا  
يجوزون العفو (فينتفي الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينتفي كونه بالعقل) إذ لو كان  
الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة  
ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو  
باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما في الهداية  
(أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك  
نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لأننا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل  
وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والأصل وحينئذ (لا يجوز صرف  
الكلام إليه الأدليل) ولأدليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب  
النظر (ألا بالشرع لزم الخفاء للأنبياء) وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة (أذيقول المكلف)  
حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما توقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليطهر  
له صدق دعواه (لا انظر ما لم يجب) النظر على أن ما ليس بواجب على لا أقدم عليه (ولا يجب)  
النظر على (ما لم يثبت الشرع) عندي إذا مفروض أن لا وجوب إلا به (ولا يثبت الشرع) عندي  
(ما لم انظر) لأن ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو  
محال ويكون هذا كلاماً حاقلاً لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الخفاء (واجب عنه بوجهين  
الأول) النقص وهو (أنه) أي ما ذكرتم من لزوم الخفاء للأنبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي  
هو مذنبنا والوجوب العقلي الذي هو مذنبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وإنما كان مشتركاً  
(أدلو وجب) النظر (بالعقل فيما انظر اتفاقاً) لأن وجوبه ليس معلوماً بالضرورة بل بالنظر فيه  
والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وإنما لا تتم إلا بالنظر  
وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) أصلاً (ما لم يجب ولا يجب ما لم  
انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر  
(فطري القياس) أي من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق  
ذهنه إليها لا تكلف و (تفيدة العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب  
النظر ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظراً يقر بها من الضروري محتاجاً  
إلى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لأننا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه  
من المقدمات الدقيقة لا انظار باطل قطعاً وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف  
(أن لا يستمع إليه) أي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأثم بتركه) أي



بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا (فلا يمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد  
 بالانحزام) الوجه (الثاني) الحل وهو (ان قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي  
 قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه (بحسب نفس الامر) موقوفا على العلم بالوجوب (المستفاد  
 من العلم بثبوت الشرع) (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب  
 موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذ لم يثبت في نفسه كان اعتقاد  
 ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا أن لا يجب شيء  
 على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت  
 في نفس الامر علم المكلف بثبوته او لم يعلم نظريه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا  
 تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان  
 شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة  
 فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف  
 على علم المكلف بالوجوب والنظريه \* (المقصد \* السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف)  
 انه ماذا (قالاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف)  
 والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها)  
 اي في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة  
 والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب  
 اجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره  
 ابن فورك) وامام الحرمين انه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم  
 على اول اجزائه (والنزاع لفظي اذ لو أريد الواجب بالقصد الاول) اي لو أريد اول الواجبات  
 المقصودة اولها وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات  
 مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت  
 أن وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه  
 هكذا (والافان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله  
 المذاهب الثلاثة المعتمدة الا انه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته  
 وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لـ  
 كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد  
 الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبها مقدورا  
 بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو)  
 اي اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل  
 او وجود النظر مع ما يمنع الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جرمت به كان حاصله  
 وان جرمت بغيره كان مانعا وانت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن  
 بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابي هاشم (بوجهين الاول  
 ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا جماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم)  
 ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون  
 الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي (والحق ان) ابتداء الشك غير  
 مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك  
 او ان ينظر فيزول الشك وانت خير بأن ما قاله لا يتفق ابا هاشم لان الذي يجب أن يتقدم عنده



على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لادوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبه مقيدا بوجود الشك عنده (فلا يكون ايجابا ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابه (كاجباب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختارتمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذرو مات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كلمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها التمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقضاءه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تنه كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوqa بقصد آخر \* (المقصد \* الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بالمنظور فيه (فقد اختلفوا في) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذى لا يطابق المنظور فيه (على مذاهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيد مطلقا) سواء كان فسادا من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بأن الفساد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيد مطلقا) سواء كان فسادا مادة او صورة (وقد اخرج عليه بانه لو افاده) واستلزمه (لكان نظرا لمحق في شبهة المبطل يفيد جهلا) وليس الامر كذلك (والجواب لموضح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا (لكان نظرا لمبطل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة في النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) اى النظر الفاسد (للجهل اعتقاده) اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (واثبتته) اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اى ليس له في نفس الامر ما لاجل يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما في المثال الذى اورده الامام الرازى (بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (يسمى استلزام العلم بالمطلوب) عند اتقاء اضداد العلم قال الامدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزما للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يتبق الدلالة اصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل) على المطلوب



(لرابطه بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينقل عنه  
 (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطته ذاتية مع خلاف  
 ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلف  
 اعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) اي بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير)  
 والتوضيح الذي قدمناه (وقول الامام) الرازي في المثل الذي اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين  
 (اعتقد) تلك النتيجة الجهمية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من اتى بالنظر الفاسد فيه)  
 اي في ذلك المثل (اعتقد كذلك) اي اعتقد أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا  
 يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب  
 اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذ لم يعتقد ذلك  
 لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذ لم  
 يعتقد ذلك لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علمي فيما ذكرته قلت انه  
 اذ لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة  
 وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطته عقلية  
 لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة  
 الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية  
 وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة  
 اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي  
 الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك أن حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية  
 يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلافق وأما ما ذكره من التحرير فانما يتأني على اصطلاح  
 من جعل المفرد دليل لا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه  
 بحسب نفس الامر ولا جله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا  
 بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدمه فانه ليس له رابطته عقلية بكونها  
 مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه مفيدا للجهل به  
 لكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا اذاه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة  
 مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من المادة)  
 فقط (استلزمه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا  
 جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور  
 وأما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات  
 الكاذبة (والا) اي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا (فلا)  
 يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها  
 صادقة او كاذبة (لا تستلزم اعتقادا اصلا) لا خطأ ولا صوابا (المقصد التاسع) فيما اختلف  
 في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفتن لكيفية الاندراج) والارتباط  
 بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها  
 حامل وما هو) اي ظنه كونه حاملا (الاذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا  
 الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلّي) الذي هو كل بغلة عاقر اذ لو لا هذا الازهول لحزم  
 بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل (ومنه الامام الرازي) فقال ليس ذلك التفتن شرطا لافادة  
 النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج في ذلك) وبأن احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى



(تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بأن هذا مندرج  
 في ذال وبأن هذه مرتبة تلك (كـانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة اخرى  
 منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج  
 (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (واجواب لانسلم ان ذلك) الذى وجب  
 العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفتن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين  
 الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل  
 ايضا الى ذلك الا بالتفتن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فإشار بالتفتن للجهة المذكورة  
 الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعنى القاضى  
 البضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفتن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال فى الجلاء  
 والخفاء) فى الانتاج فاننا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع أن انتاج احدهما  
 لنتيجته بين جلى وانتاج الاخر خفى محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع  
 يتفتن لها بالبدية وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفتن لها الا بدليل او تنبيه (وفيه نظرا لاختلاف  
 اللوازم) فى الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها لبعض آخر  
 منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو واما فى المقدمات واما فى النتائج فاذا  
 فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الاخر واذا  
 كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز أن يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف  
 اللوازم ولاختلاف الملزومات ولاختلافهما معا فان الزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين  
 امرين آخرين او بين احدهما واما اخرى بنا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا  
 للانتاج (اجتماع المقدمتين معافى الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فسلم) لانه لو كان حصول المبادئ  
 وحدها بالترتيب معتبرا بينها كافيا فى حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما  
 بجميع العلوم لانه لانتفاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة  
 مخصوصة عارضة لها هى صورة للنظر كما مر (وان اراد امرا) آخر (وراء) اى وراء الاجتماع المذكور  
 (فمنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد  
 مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة  
 الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال  
 وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) فى البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدى  
 المقدمتين واما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا  
 لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن \* (المقصود \* العاشر  
 قد اختلف فى ان العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغير العلم بالمدلول قال الامام الرازى  
 هنا دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هى نسبة بينهما  
 متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بهام متغايرة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة  
 غير الدليل كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) او امكانه (فالدليل هو العالم ووجه  
 دلالة) هو (الحدوث) او الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك) اى كون  
 وجه الدلالة مغايرا للدليل (بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشئ  
 على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لانا نثقل الكلام الى  
 ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب  
 أن يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو



الدليل (اذلا واسطة بين العالم) الذي هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره) كما سيأتى (بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) اى على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالته وجود ماسواه على وجوده مغايراً لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط وأجاب بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو أمر اعتبارى ليس بموجود في الخارج كالأمكن والحدوث \* (المرصد السادس في الطريق) الذي يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الا قول) في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية (هو) اى الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يعين النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول الفرد الذى من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصورى والتصديق (ولما كان الادراك امانتوريا او تصديقاً فكذا المطلوب) الادراكى الذى يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوراً يسمى طريقه) الذى يمكن أن يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفاً وان كان) المطلوب (تصديقاً يسمى) طريقه (دليلاً وهو) اى الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظنى) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر (واقطعى) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعى) ويسمى الظنى اشارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاقول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحجى (على العلة) كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهاناً اانيا (ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول (تعليل) وبرهاناً لاليا \* (المقصد \* الثانى المعرف يجب معرفته قبل معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد أن تتقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لم يكن كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً (و) يكون ايضا (اجلى منه) اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوماً قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه اجلى اى لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الاب) فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دوراً صريحاً كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة (او اكثر) ويسمى دوراً مضمر كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اى لا بد من (ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذ لولاه) اى لولا كونه مساوياً (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعم مطلقاً ومن وجه (فلم يمكن مانعاً) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطر داء) وهو أن يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقاً ومن وجه (فلم يكن جامعاً) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكساً) وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء



منها بغيرها وأما الممتدّ مون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغيره ومنه ناقص يميزه  
عن بعض ما يغيره وصرّحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كـ لا يتناول ما ليس من المرسوم  
ولا يخلو عما هو منه ويجوزوا الرسم بالأعم والأخص وأيد ذلك بأن المعرّف لابد أن يفيد التميز عن  
بعض الأغيار فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلا لم يكن سببا لتصوّره وأما التميز عن  
جميعها فليس شرطاً له لأن التصوّرات المكنسبة كما قد تمسكون بوجه خاص بالشيء أما ذاتي  
أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرّفاً للمساواة  
شرطاً للمعرّف التام دون غيره حـ إذا كان أورسما (ولا بد فيه) أي في المعرّف (من يميز)  
مساو للمعرّف (فإن كان) المميز (ذاتياً سمي) المعرّف (حداً والاسمى رسماً وعلى التقديرين  
فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينهما وبين غيره المسمى بالجنس القريب تمام) أما حد تام مركب  
من الجنس والفصل القريين وأما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والافتناقص) أما  
حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد والعرض العام عند من يجوز أخذه  
في الحد وأما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد والعرض العام عند من يجوز  
أخذه في الرسم (والمركب) إذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حدّاً تاماً وناقصاً (دون  
البسيط) فإنه لا يمكن تحديده إذا لجزءه (فإن تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون  
ذلك الغير بديهي التصور (حتبهما أو الأفلأ) يحدبهما إذا لم يقع جزء الشيء (وكل) متصور (كسبي)  
مركب أو بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصوّرها مستلزماً لتصوّره (يرسم  
والا) أي وإن لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فإن كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة  
(مركباً أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا) فالناقص وههنا نوعان آخران  
من التعريف الأول التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرّف كقولك الاسم كريد  
والفعل كضرب أو لا يكون جزئياً له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف  
بالمشابهة) التي بين ذلك المعرّف وبين المثال (فإن كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز  
فهى خاصة) لذلك المعرّف (فيكون) التعريف بها (رسماً ناقصاً) داخل في الأقسام الأربعة المذكورة  
للمعرّف (والا) أي وإن لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال  
قسماً على حدة ولما كان استثناس العقول القصيرة بالأمثلة كـ كثير شاع في مخاطبات المتعلمين  
التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر  
بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الأسد وليس هذا تعريفاً حقيقة يراد به إفادة  
تصوّر غير حاصل إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت إليه ويعلم  
أنه موضوع بأزائه فما له إلى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المعرّف الحقيقي وأقسامه  
الأربعة التي ذكرت وحقة أن يكون باللفظ مفردة مرادفة فإن لم يوجد ذكر مركب يقصده تعيين  
المعنى لا تفصيله وأعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصده تحصيل ما ليس بمحاصل من التصوّرات  
يتقسم إلى قسمين أحدهما ما يقصده تصوّر مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى  
تعريفاً بحسب الاسم فإذا علم مثلاً مفهوم الجنس أجمالاً وأريد تصوّره بوجه أكمل فإن فصل نفس  
مفهومه بأجزائه كان ذلك حدّاً له اسمياً وإن ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسماً اسمياً  
والثاني ما يقصده تصوّر حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة أما حدّاً أورسماً وكلا  
هذين القسمين لا يتجه عليه منع لأن المتصدّي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنت صورة مفهوم  
أو موجود فإنه إذا قال مثلاً الإنسان حيوان ناطق لم يقصده أن يحكم على الإنسان بكونه  
حيواناً ناطقاً والالكان مصدقاً لا مصوراً أي مفيداً للتصديق لا التصوّر بل أراد بذكر الإنسان



أن يتوجه ذهنك الى ما عرفت به بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لانسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا سلم كتابك نعم يصح أن يقال لانسلم أن هذا حد للانسان أو أن الحيوان جنس له أو أن الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان نحرط القناد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف بطلان حده وفساد نقشه والافلاوي يقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والافلاوي لا تعاند بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد أن هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه أظهر عند العقل فتقدمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقدمه عليه انبى وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصورى حتى اذا اخرج الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يخالف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره ويتدبر ذهنه في المجاز الى غيره (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة (المقصود \* الثالث الاستدلال اما بالكلية) كالحیوان مثلا (على الجزئى) كالانسان فانه يستدل بمجال الاول على حال الثانى (وهو) اى ما يستدل فيه بمجال الكل على حال الجزئى (القياس وعرف بانه قول) اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضاياتبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف (من قضايات) واراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر اولا (لزم عنه) اى عن ذلك القول (لدانه) اى لا مقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمات كما في قياس المساواة او غير بية لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغى محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (واما بالجزئى على الكلية) اى بمجال الجزئى على حال الكلية (وهو الاستقراء) من استقررت الشئ اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم لكلى لتبونه في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرا) من جزئيات ذلك الكلية (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحترق عند المضغ فكله الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع أن التسامح بخلافه) فانه عند المضغ يحترق فكله الا على (واما بجزئى على جزئى) اى بمجاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (في علم الحكم) وهى الكلية الشاملة لذينك الجزء بين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشمال الدليل على المدلول وهو القياس او باستتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر)



غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلّي على كلّي قلنا ان دخلا) اي السكبان المذكوران  
(تحت) كلّي (ثالث مشترك) بينهما (يقضي الحكم فهما جزئيان له) اي لذلك الكلّي الثالث  
الذي هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع  
نفس تصوّره الشريك فيه) اعني (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر  
دخلا في التمثيل لا قسميا برأسه (والا) اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق  
بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث  
يقضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان  
ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد) الكلّيين (المتساويين على الآخر لا بالكلّي على  
الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا  
ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكلّي على الجزئي او بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس  
(قلت المقصود اننا أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية  
لا تصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذي يفيدنا الحكم بها) اي  
بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل  
واحد من جزئيات الانسان ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال  
بالكلّي على الجزئي وقد يجاب ايضا بأن كل واحد من المتساويين بعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع  
كل منهما موضوعا للآخر كلياً وهو معنى اندراجيه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض  
الحيوان أسود وكل أسود كذا وهما بحث آخر وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما  
كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود  
لم يستدل فيه بالكلّي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا  
اما أن يكون زيد في البحر واما أن لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق ولكنه غرق فيكون في  
البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتغال كما ذكر واما بالاستتزام الذي  
لا اشتغال معه فامصر يحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة  
وأما الاقترانات الشرطية فراجعة اما الى الاستتزام او الاشتغال فتأمل \* (المقصد \* الرابع القياس  
وهو العمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيد الا  
اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس  
الاولى أن يعلم حكم ايجابي اوسلبي لكل افراد شيء) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) اي ثبوت ذلك الشيء  
الذي هو الاوسط (لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابي اوسلبي  
(للاخر كذلك) اي لكله او بعضه (قطعا) حاصل بالبدئية فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول  
وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائج الرابع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا  
الثانية أن يعلم حكم ايجابي اوسلبي (لكل افراد شيء) هو الاكبر (ومقابلته) اي ويعلم مقابل ذلك الحكم  
(لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر) كله او بعضه فظهر أن الشكل  
الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمنع اجتماعهما في شيء واحد  
فتكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج اسلبا كلية او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل  
وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لا جمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين  
هما الاصغر والاكبر) (ثالث) هو الاوسط ولا بد أن يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كلياً  
(فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه)  
بل يجوز أن يكون الاصغرا عم من الاكبر فلا يصدق عليه كلياً (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا



في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين شيء إما كلياً  
 أو جزئياً ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن  
 ذلك الشيء كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب  
 ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية  
 إحدى المقدمتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج الجزئياً موجبا أو سلبا وإنما لم يعترض  
 للشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج  
 إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) أي لزوم (بين شيئين فيلزم  
 من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) أي وان لم يلزم من وجود الملزوم  
 وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما إذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم  
 (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم  
 (لجواز أن يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم  
 من ثبوت إيهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لم من ثبوت صدق إيهما كان عدم  
 صدق الآخر أي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لم من ثبوت كذب إيهما كان عدم كذب الآخر أعني  
 صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان وإذا اجتمعا معا كان هناك أربع نتائج (ولهذه)  
 الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) بجهة (أفرد لها فن) على حدة إلا أن ما ذكرناه كاف لنا  
 فيما قصدهناه\* (المقصد\* الخامس) ما مره في الطرق القوية (وههنا طريقان ضعيفان)  
 يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الأول) أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم  
 الثبوت بالضرورة (قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الأول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة  
 بنقل أدلة المثبتين) لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها  
 (وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها) أي نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) أي تتبعناها فلم نجد ههنا  
 شيئا منها (وهو عائد إلى الأول) إذا ما له إلى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر  
 وجوه الأدلة فالتمسك بالأول أولى لنسقط هذه المؤنة (وأما الثاني) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب  
 نفيه فيثبتونه بوجهين أشار إلى الأول بقوله (فأدلولاه) أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انقفت  
 الضروريات لجواز أن تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لأزها) واللام في قوله (اعدم الدال على  
 وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى أنه إذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فيثبت بجواز أن تكون تلك الجبال  
 بحضرتنا لأنهم من قبيل ما لا دليل على ثبوته (وانقفت) (النظريات) أيضا (لجواز) وجود (معارض  
 للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا إذا استدلنا بالدليل  
 على حكم نظري فإن جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر  
 لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضا أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط  
 لا دليل عليه فلم يكشف لنا ولا غيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر  
 أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار  
 إلى الثاني بقوله (وايضاً فان ما لا دليل عليه) من الأشياء (غير متناه) يعني أن غير المتناهي من  
 جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى  
 (واثباته محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر  
 أو عدمه عندكم فان أردتم الأول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الأمر ممنوع) فان  
 تزيفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك  
 دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه



فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (و) ان أردتم الثاني فنقول عدم  
الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم  
جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع  
وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها  
(و) لزم (ان يكون الاجهال بالدلائل اكثر علماً) لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله  
الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليل لا ويزداد علم الجاهل فيما  
علم العالم دليلاً على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد العالم  
بثبوته جهلاً فيكون الاجهال بالدلائل او فر علم بالاشياء (مع انه) اي العلم بالدليل (قد يحدث)  
في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجاهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية  
العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كخبر الشارع بما لا يعلم الا بخباره من أحوال الجنة  
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء  
المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضروري (لا يتوقف على هذه المقدمة)  
القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لكان) العلم بعدم الجبل (نظرياً) لا ضرورياً  
(وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورية كانت او نظرية (ضرورية) معلوم  
بالبدية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع)  
دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل  
قاطع على امتناعها الظهور الفارق حيثئذ (والا) اي وان لم يمتنع لقاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب  
الانتفاء (فيه) اي فيما لا يتناهي وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع  
يدل على امتناعها (وايضاً) ان صح ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم  
وجوب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) اي  
الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معاً في شيء واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً)  
فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبياً بلا شبهة (بمخلاف عدم دليل عدمها)  
فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً  
لنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معاً (وايضاً يلزم هنا)  
اي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (اثبات ما لا يتناهي) وهو ممتنع (و) يلزم (ثمة) اي من  
كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) اي نفي ما لا يتناهي (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر  
الفرق وان دفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اي نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك  
المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان لا نبي بعد محمد صلى الله  
عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (واما الثاني) اي الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا  
ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات  
ما لا يتناهي بل الغرض (انه لا فارق بينهما) اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي  
والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه  
منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهي (وانما يتنبي) هذا الجواب (لواثبت الملازمة) بين  
جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة \* الطريق  
(الثاني) من ذلك الطريق يقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات  
حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً ويطبقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً  
عن الحواس (ولابد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس



والمقيس عليه (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكل) جداً (بلحواز كون خصوصية الأصل)  
الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (المرع) الذي هو المقيس  
(مانعاً) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (والمهم فيه) أي في إثبات العلة  
المشتركة وبيان علمتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها)  
الطرد والعكس) وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدمياً كما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما  
عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الأضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق فبيح في  
الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحاً وإذا زال عنه شيء من  
هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدمياً فعلنا أن قبح الظلم معال بها  
فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علمته (ولو صح) ما ذكر من أن الدوران يدل على  
علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوي لعلمته فان العلة دائرة معه وجوداً وعدمياً وكونه علة  
لها محال قطعاً وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضاً دائر مع الجزء الأخير  
من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض  
بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحاً للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم  
صالحاً لها فلا تنقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وإيضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحة  
لعلية القبح في الفعل مما لا يتيقن به أصلاً وان جاز أن يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن  
(وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمرامقارنا) للمداردونه وحينئذ لا يكون المدار علة  
للدائر (وقد يتقن هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمرامقارنا (بوجوده) الأول الرجوع إلى أنه  
لا دليل عليه) أي على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساد (الثاني انهما) أي المدار والدائر (متلازمان  
علمياً) يعني أنه إذا علم المدار وحده لم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر  
فدل على أنه العلة دون ما يتأثره مثلاً إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئاً  
غيرها أصلاً وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الأشياء فلولاً أن هذه الوجوه  
هي العلة للقبح لما لم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالمضافين) كالبقرة والبقرة  
فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما  
من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون  
باطلاً في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير فان كثيراً من الأسباب العادية  
كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً ألا ترى أنا إذا علمنا ملاقة النار للقطن علمنا احتراقه  
وان لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقة وإذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم  
نعلم غير تناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير أن يكون  
للملاقة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بأن هذا الاتفاق انما هو بين الأشاعرة وأما المعتزلة  
فر بما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال ان كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها وأيسر عللها (ولا العلم بالعلة  
يوجب العلم بالمعلول) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على أن  
ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم  
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دلائل الفلاسفة على كونه  
تعالى عالماً بالكليات (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر وجازمعه أن يكون الدائر معللاً  
بغير المدار (بلحواز استناد المتحركة إلى) علة (غير الحركة) مع دوران الأولى على الثانية وجوداً وعدمياً  
وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا ان سلم التغير) بين المتحركة والحركة أي لا تغاير  
بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مشيئة الأحوال (فلا نريد بالحركة إلا



ما يوجب المتحرّكة) فاذا قيل لنا يجوزوا اسناد المتحرّكة الى غير الحركة كان معناه يجوزوا أن يكون  
الموجب للمتحرّكة غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر  
عن الدوران فلا يلزم من القدرح في دلالاته على العلية القدرح في العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن)  
الذي زعمتم انه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وسواء به حيث لا ينقل احد ههنا عن  
الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم  
المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) أي وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن  
هذا) الذي فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم  
لم يكن المدار مدارا عدا هذا خاف (فلنا لعل المدار لازم) للمقارن (اعم) منه (فيوجد) المدار (دونه  
في صورة النزاع) أي نختار أن المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه  
فيوجد الحكم هنالك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا  
وعدا ما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب  
(وثانيها) أي ثانی الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبب وهو قسمة غير  
منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا ما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا  
والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية  
الصحة الرؤية في السواد (امرا آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) في الجواب (لادليل) على ثبوت  
ذلك الامر الآخر (فينتقى) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) أي  
ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به  
الخصم علة فارقة) توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه  
قال الامام الرازي وهي أي الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد  
اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مرید بالارادة اتفاقا واما النفي كقولهم النظر  
لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق  
الاعمال لو كان العبد قادرا على الایجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولمالم يكن قادرا على  
الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الایجاد ايضا (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى  
بالالزامات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين  
(ولا) يفيد (الالزام) ايضا (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) في الفرع (و) بين منع ثبوت  
(حكمه) أي حكم الاصل لانه ان سلم له علمه فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة  
منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرقته في التذكرة فلا معترضة  
أن يقول انما حكمت بأن مریدية الله تعالى معللة بالارادة لان المریدية عندنا صفة جائزة له والصفات  
الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعمل فان صح ما قلت من ان المریدية صفة  
جائزة ظهر الفرق والامتنع كون المریدية معللة بالارادة وأن يقول انما امتنع من اقتدار العبد  
على الاعادة لانه لا يوجد في الایجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة  
بالایجاد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالایجاد لها بحسب كل وقت تعلق بقدرة  
على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مدة دور  
آخر لم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي  
تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدداً أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت  
بين القادر والقدور والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاد  
كانت القدرتان متعلقتين بقدرة واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص



على حدة فيلزم وجود مقدورين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقني الى أن احكم  
بإستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الإيجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم  
في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة أيضا واعلم أن عدة الازامات من طرق اثبات العلية  
مهم من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققتة وهو معترف بذلك حيث قال وهو  
القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على أن الامام الرازي قال في النهاية الطرق  
الضعيفة اربعة الاول قواهم مالا دليل عليه يجب تفهيمه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي  
من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل  
معللا لعل وجوده في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه  
ثم قال الطريق الثاني في اثبات علته الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال  
والثالث الازامات وهي بالحقيقة من انواع القياس وارايد أن الازامات ثالث الطرق الاربعة  
الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالدلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين  
فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعللة المشتركة \* (المقصد \* السادس في المقدمات)  
اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين  
قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة (فالقضية) اي اليقينية واليقين  
هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقة للواقع واعتقاده أنه لا يمكن أن يكون الا كذا والمراد أن القطعية  
الضرورية التي هي المبادئ الاول (سبع \* الاولى الاقليات) وهي (مالا تخلو النفس عنها بعد  
تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فها هو جلي عند السك لوضوح تصورات اطرافه  
ومنها ما هو خفي خلفاء في تصوراتها وهذا القسم لا يخفى ايضا على الازهان المشتعلة النافذة  
في التصورات (الناية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس  
يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاقليات (نحو الاربعة منقسمة بتساويين فهي زوج) فالقضية  
هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بتساويين وكل منقسم  
بتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا  
بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم  
بأن لنا فـرة وأن لنا خوفا وغضا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية وبعد منها ما نجده  
بنفوسنا لا بالآلاتها كشعورنا بذواتنا وفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الاحكام جزئيا كما في قولك  
هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على  
العللة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك أن  
تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل  
من الاحساسات لم يميز الصواب عن الخطأ (الاربعة المجربات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس  
مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او كثيرا  
لم يكن اتفاقا بل لابد أن يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول  
ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن  
شرب السم ينامسهل (الخامسة الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول  
معه الشك (كعلم الصانع لا تقبل فعنه) فانما المشاهدات ان افعله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم  
حكما حدسيا وكذا المشاهدات اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه  
من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نوره اولا لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدات ومقارنة  
القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية



فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو أنه لو لم يكن لعله لم يكن دائما ولا كثيرا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والمناهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها مجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) حكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وأن تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علما جزئيا من شأنه أن يحصل بالا حساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (فحوكل جسم في جهة) فان العقل يصدق في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا لحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العبدية من هذه المبادئ الاولى السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبه والاصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركت في الامور المتقضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع باحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما أن يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويبينه على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك أن ذلك الامر يكون مبادئ لتلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما أن يكون حصولها بسببها في الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الاولى او يحتاج اليها معا فاما أن يكون من شأنه أن يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولأن تدرج الحدسيات في هذا القسم لا تحتاجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله \* (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر) كسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها التطابق الآراء عليها اما المصلحة عامة او رقة اوجية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او من اجية سواء كانت صادقة او كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيماته لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكام الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب) الرطب (وانتسكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اي المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قلوا (ليس عددا ولى من عدد فينتفى العدد) بالـ كـ لـ مـ (كفي مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على



وحده انيته تعالى بأن الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت الله ثانيا لم يكن اولى من الثالث والرابع  
 وهكذا فيلزم آلهة لا تنهاى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفى  
 مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحدا منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا  
 بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدداً اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف  
 (و) كفى مسألة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة  
 لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن  
 عدداً اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنهاى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه  
 (قالوا اما ان لا يثبت عدد) اصلا وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك  
 (فحوكون الله عالما بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس  
 عدداً اولى من عدد فاما أن لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا ويجب كونه عالما بكل  
 ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) فحوكون الله تعالى (قادر على كل ممكن) فاهم اثبتوه بهذه الطريقة  
 (فبقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر ممنوع)  
 لجواز أن يكون لبعض الاعداد رجحان وأولوية على بعض في نفس الامر فجاز أن يكون الثاني  
 مثلاً حاصل مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدداً آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر  
 (و) عدم الاولوية (في ذهني لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا أن يقال  
 ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل فاختار القول وهو أن عدم الاولوية  
 في نفس الامر وبقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلاً (حكم مثله) من سائر الاعداد  
 فان المتعين يتشارك في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من  
 امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه  
 (لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الاعداد (نفي الواحد) ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا  
 اتفقا اتفقا في الواحد قطعاً فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الواحد فقط كان  
 الواحد مثلاً وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة  
 اصلاً ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساداً آخر اشارة اليه بقوله (واذا  
 يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احده على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين  
 وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احده على ذلك الوقت  
 بأوقات لانهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشتركة  
 بين جانبي النفي والاثبات كما تحققته (ويخص جانب النفي بسؤال وهو ان ما لا يتناهى) من الاعداد  
 (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يثبت عليه ما لا يتناهى) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من  
 تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اي وان لم يمتنع ما لا يتناهى من  
 الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالة فلا يكون اللازم من اثبات عدد  
 مخصوص امر محال فلا يتم الاستدلال بالمقدمة (الثانية) وهي قرينة من الاولى (انهم يحكمون على  
 المنشأين في صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفي المعتزلة قدم الصفات)  
 اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والاساوت) تلك الصفات (الذات) في  
 القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلاً للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من  
 العكس هذا خلف (و) كنفي المعتزلة (كونه تعالى عالماً بعلم والا فهو) اي علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقاً  
 بما يتعلق به علم الواحد منا فتساويان في كون كل منهما عالماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين  
 مطلقاً فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفي (المسكمين) وجود



(المجردات) كالقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والأفضل الله) في أنها ليست متحيزة ولا  
حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضعه) اي ضعف  
ما حكموا به من أن التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر)  
لا حاجة بنا الى اظهاره الا ترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية  
مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل  
تماثلها \* المقدمة (الثالثة) أنهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى  
و) اذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها  
في امور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والا يلام  
بلاسبق جنائية ولحق عوض نقص فيجب أن ينتفي عنه (وهو) اي الكمال في الافعال هو (الحسن  
و) النقصان في الافعال هو (القيح) يعتبر ايضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب  
ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) في (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له  
تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما ثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها  
عن اثبات الصفة ان (لوقبلها) اي تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن  
الاستدلال بكونها كمالا على انصاف الذات بها الا يرى أن ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من  
حيث انه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانعا من اتصافه به لان فعله يجب أن يكون حادثا لكونه  
مسبوقا باقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها)  
اي للذات لا تقاها في نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته  
تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجوز أن يكون له كمال مستظروا ثبات ذلك  
موقوف على انه موجب بالذات \* (المقصد \* اسابع الدليل اما عقل \* بجميع مقدماته)  
قرينة كانت او بعيدة (او عقل \* بجميعها) كذلك (او مركب منها والاقل) هو الدليل (العقلي)  
المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا (والثاني) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر  
لا بد منه) حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو أن ينظر  
في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دارا وتسلسل (والثالث) بمعنى المركب منهما  
(هو الذي نسميه بالنقلى) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلى المحض  
والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال  
(قدمانه القرينة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون عقلية  
محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى اف عصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله  
ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل)  
كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير  
(بالمركب) من العقلى والنقلى قطهر صحة تثلث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي  
تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام \* احدها ما يمكن) عند العقل (اي ما لا يتنوع عقلا اثباته ولا نفيه)  
حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن  
على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل  
والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة  
والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب  
(ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم  
(فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو أثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ



على الآخر (الثالث) من المطالب (ماعداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز أن يثبت التوحيد بالدلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمنع خلافه عقلا بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن ايضا اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت \* (المقصود \* الثامن الدلائل العقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب اولا (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهه ان الاشاعة (لتوقفه) اي توقف كونهما مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) اي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة له (والاقل) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها) اي اصول هذه العلوم الثلاثة (ثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى أشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالأصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرئ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) ثبت (بالاقضية وكلاهما) يعني رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي تفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لاجتماعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه (والكل) اي كل واحد من النقل واخواته (الجواز) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانه بل غاية الظن) واعلم أن بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكلان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الزمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدّم على الدليل النقلى قطعاً) بأن يؤول الدليل النقلى عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدّم المعارض العقلي على الدليل النقلى (اذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما الاستلزام اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بأن يحكم بانهما مقتضى كل منهما الاستلزام ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى (ابطال للاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا بالعقل فله وأصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدّم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطال الاصل بالفرع (وفيه) اي في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضا اذ حينئذ يكون



صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة  
 فقد لازم من تصحيح النقل بتقدمه على العقل عدم صحته (واذا ادعى اثبات الشيء) وتصحيحه (الى  
 ابطاله) وافساده (كان مناقضا لنفسه) اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها (فكان باطلا) ومحالا  
 اذ لو امكن لامكان اجتماع النقيضين اعنى نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل به - ما ولا بنقيضيهما  
 ولا بتقديم النقل على العقلي - فقد تعين تقديم العقلي على النقل وهو المطلوب لا يقال جاز  
 أن يتوقف فيما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات  
 لانا نقول هذا منع لا يضر العمل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل  
 النقلى اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدده  
 وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلي القطعي - وحينئذ لا يبقى النقلى  
 حجة قطعية يتوقف لاجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لا بد فى افادة الدليل النقلى  
 اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي - (لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى اذ الغاية عدم  
 الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) اى عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم  
 (بعدم الوجود) اذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم يطلع عليه (فقد تحقق ان دلالتها) اى  
 دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها (تتوقف على امور) عشرة (طنية فتكون) دلالتها ايضا (طنية  
 لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذى هو الموقوف عليه (فى القوة) والمتانة واذا كانت  
 دلالتها طنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق انها) اى الدلائل العقلية (قد تفيد  
 اليقين) اى فى الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (او متواترة) نقلت اليها تواترا (تدل  
 تلك القرائن) (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانما علم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما)  
 من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة (فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها  
 الآن والتشكيك فيه سفسطة) لاشبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر  
 واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع  
 الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ  
 قرائن مشاهدة او منقولة تواترت تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما  
 عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراد اللفظ كان هناك معارض  
 عقلي - لم كذبه (نعم فى افادتها لليقين فى العقلية نظر لانه) اى كونها مفيدة لليقين (مبنى على انه  
 هل يحصل بمجردا) اى بمجرد الدلائل العقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم  
 المعارض العقلي) انه (هل للقريئة) التى تشاهد وتقل تواترا (مدخل فى ذلك) اى الجزم بعدم  
 المعارض العقلي (وهما) اى حصول ذلك الجزم بمجردا ومدخلية القرينة فيه (مما لا يمكن الجزم  
 باحد طرفيه) اى النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقلية محل نظرتأمل فان  
 قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لم منه الجزم بعدم المعارض فى العقلية - كما لزم منه ذلك  
 فى الشرعيات والاحتمال كلامه - كذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم  
 العقل بامكانها ثبوتها وانتفاءها لا طريق له اليها والمراد بالعقلية ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون  
 من المتسعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي - للدلائل النقلى فى  
 العقلية وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقلية فانها بمجردا  
 تفيد الجزم بعدم المعارض لانها من كبة من مقدمات علم بالبدئية صحتها او علم بالبدئية لزومها  
 مما علم صحته بالبدئية وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان احكام البدئية لا تعارض  
 بحسب نفس الامر اصلاً كما مر وقد جزم الامام الرازى بانه لا يجوز التسك بالادلة العقلية



في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل العقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة تجمية  
الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية \* (الموقف الثاني  
في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض)  
فاما أن يشمل الاقسام الثلاثة كـ الوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا  
له وحدة ما باعتبار وكمالهية والشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده  
وتشخص مغاير لماهية او يشمل الاثنين منها كـ الامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير  
والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع  
والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها هنا على سبيل التبعية وقد يقال  
الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل  
بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لهما جميعا وتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض على كـ الوجود  
والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا  
من ذلك) اي مما يختص بواحد منها (في بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على  
حدة (وفيه) اي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها  
على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها (المقدمة في قسمة  
المعلومات) الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم  
الاربعة وبيان ذلك انه (اما أن يقال بأن المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما أن تثبت الواسطة  
بين الوجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم  
\* الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) ايضا ينهما (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم)  
اي ما من شأنه أن يعلم (اما أن لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون  
بالوجود الذهني (او يكون والاول) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه  
قسمة ثمانية يتبعها ثلاثتان ورباعية \* الاحتمال (الثاني المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) امر (حق)  
اي ثابت (وقال به القاضي) الباقي في قولنا مستمرا (وامام الحرمين مناه) اي من الاشاعة (اولا) فانه  
رجع عن ذلك آخر اوقات قال به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له) اصلا (وهو  
المعدوم اولا لتحقيق ابا اعتبار ذاته) اي لا تبعية الغير (وهو الموجود ابا اعتبار غيره اي) له تحقق  
تعالى وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لوجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات  
وهي الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة او معدومة لا غير) ادلاية تصور تحققها تعالى غيرها فلا تكون  
حالا (و) قولنا (لوجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة لتخرج  
الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة  
لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعتراض السكاكي على هذا  
التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسانية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال  
حاصلة للذوات حاتية وجودها وعدمها والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يـكون صفة له  
في الجملة لانه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال  
العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض  
ساقط من اصله \* الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب كـ المعتزلة فالمعلوم)  
على رأيهم (اما لا تحقق له في نفسه) اصلا (وهو المنفي) المساوي للمتنع (اوله تحقق) في نفسه  
بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم كـ كن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر  
فقالوا (وايضافا ما أن لا كون له في الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان او متمنعا (اوله كون) فيها (وهو



الموجود والمنقيّ) عندهم (اخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالمتنع منه) اى من المعدوم  
(وأنت تعلم ان نقيض الاخص) مطلقا (اعم) مطلقا (من نقيض الاعم فيكون الثابت) الذى هو  
نقيض المنقيّ (اعم من الموجود) الذى هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) اى لصدق الثابت على  
الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة  
ثلاثة هى المنقيّ والثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع  
الى المنقيّ والمعدوم الممكن فلا يمكن أن يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود  
والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنقيّ كون قسم الثابت قسما منه لكنه  
من دفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنقيّ  
وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة \* الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال  
حق) ايضا (وهو قول بعض المعتزلة) من منبى الاحوال (فيقول الكائن فى الاعيان اما) أن يكون  
له كون (بالاستقلال وهو الموجود او) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذى هو  
قسم من الكائن فى الاعيان (ايضا قسما من الثابت) كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسما منه  
(وغيره) اى غير الكائن فى الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (فى نفسه فثابت والافنقيّ)  
فالاقسام اربعة فظهر أن الثابت الذى يقابل المنقيّ يتناول على هذا المذهب امورا ثلاثة الموجود  
والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى  
يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنقيّ اى الممتنع  
والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنقيّ كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود  
ايضا (واما الحكماء فقالوا) فى تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (امالا تحقق له بوجه) من  
الوجوه (وهو المعدوم واماله تحقق ما هو الموجود ولا بد من انميزه بحقيقة) اى لا بد من أن يتفرد  
الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية)  
يتمتع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجى والاف هو الموجود الذهنى) فان الذهن  
لا يدرك الامرا كليا فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى  
فانه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص  
بغاير حقيقة حتى ينحاز به ما معان غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة فى القوى الباطنة  
منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب  
سبحانه شئ واحد فى حذاته الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى  
تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشراكة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية  
شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز فى تحققه  
الذهنى بماهية وهوية تنضم اليها فى هذا التحق بل المنحاز فى الخارج بماهية وهوية شخصية  
انحاز فى الذهن لاعلى وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق  
عليه انه منحاز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك  
تعسف والاظهر أن يقال الموجود اما أن يكون وجوده اصليا يترتب عليه آثاره ويظهر منه  
احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى اولا وهو الموجود الذهنى والظلى (والموجود فى الخارج  
اما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته) تقييد الواجب بقوله  
لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شئ اذ لا يمكن بالغير  
بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) اى الممكن لذاته  
(اما أن يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض اولا) يوجد



في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم  
 ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة  
 (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة  
 جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع أيضا (والحال  
 أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت  
 المحل اندراج اخصين تحت الأعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك  
 (وقال المتكلمون الموجود أي في الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني) أما أن لا يكون له أول أي لا  
 يقف وجوده عند حد يكون قبله أي قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أي يقف  
 وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إما متخير بالذات (أو حال في المتخير)  
 بالذات (أو لا متخير ولا حال فيه فالمتخير بالذات (وهو الجوهر ونعني به) أي بالمتخير بالذات (المشار إليه)  
 أي الذي يشار إليه (بالذات إشارة حسية بأنه هنا وهناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض  
 فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية وقيد الإشارة بكونها حسية لأن المجردات على تقدير وجودها قابلة  
 للإشارة العقلية (والحال في المتخير هو العرض ونعني بالحلول فيه) أي في المتخير (أن يختص به  
 بحيث تكون الإشارة) الحسية (إليها واحدة كاللون مع المتلون) فإن الإشارة إلى أحدهما عين  
 الإشارة إلى الآخر (دون الماء مع الكوز) فإن الإشارة إليهما ليست واحدة فالماء ليس حالاً في الكوز  
 اصطلاحاً وإن كان حالاً فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتخير كما صرح به فلا يتجه عليه أنه  
 لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس  
 متخيلاً ولا حالاً فيه) أعني الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد  
 (لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم نجد عليه دليلاً بخلاف أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً سواء كان  
 ممكناً أو متمنعاً (فهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومهم من جزم بامتناعه  
 لوجهين الأول أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متخيلاً ولا حالاً  
 في متخير (ولابد من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب)  
 في الباري من المشترك والمميز (وأنه محال الثاني أن هذا) الوصف (أخص صفات الباري فإن من  
 سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الابه) أي بهذا الوصف فيقال هو موجود  
 لا متخير ولا حال في المتخير (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم  
 الحادث أو حدوث القديم وجواب الأول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبى) كالوصف  
 الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض  
 شوبى) كالوجود وسلبى (كنفي ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني أن لا نسلم أنه) أي هذا الوصف  
 (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (أما الوجوب الذاتي) وأما كونه موجوداً لكل ما عداه  
 (أو القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى  
 كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لأن كونه أخص صفاته إنما يتم إذا ثبت  
 أنه ليس هنالك موجود حادث لا يمكن أن يكون متخيلاً ولا حالاً فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت  
 المدعى فإثباته بهادور (المرصد الأول) في الوجود والعدم وفيه مقاصد \* المقصد \* (الأول  
 في تعريفه) أي تعريف الوجود (فقيل أنه بديهي) تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف التعريف  
 لفظياً وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلاً لابتداهة ولا كسبياً واختار  
 أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه أما استدلالاً كما هو الظاهر منها فإن بداهة التصور  
 صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان وأما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم



ببداهة تصوره بديهى ايضا ~~لكن~~ قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الازدهان  
 القاصرة ( الاقول انه جزء وجودى ) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة ( وهو متصور بالبديهية )  
 لان من لا يقدر على اكتساب حق البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً ( وجزء المتصور بالبديهية  
 بديهى ) اذ لو كان كسبياً محتاجاً الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضاً محتاجاً الى ذلك التعريف  
 فلا يكون بديهياً ( وعلى الترتل ) اى اذا تنزلنا عن كون وجودى متصور بالبديهية وقلنا ان تصوره  
 كسبى ( فلا بد من الانتهاء الى دليل ) اى طريق موصل ( يلزم من وجوده وجوده ) اى من وجود  
 ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى ( ويكون وجوده ) اى وجود ذلك الدليل  
 ( ضرورى بالفعل التسلسل ) او الدور اللازم من ~~كون العلم بوجود كل دليل مستفاد من دليل آخر~~  
 ( وبه يتم الدليل ) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصور بالبديهية  
~~كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهياً~~ ايضا قال الامام الرازى فى المباحث  
 المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير ممكن وبوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق  
 على العلم بالكل والسابق على غير الممكن اولى بأن لا يكون ممكن سبباً فان قيل علم الانسان بوجوده  
 ممكن قلنا سنبطله فى باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح فى المقصود لانا ما لم نعرف وجود  
 الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً الى دليل آخر بل  
 لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حل كلامه هذا  
 على أن علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال فى ذكر الدليل وان حل على أن كل انسان  
 يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اثبتنا اليه ثم  
 ان المصنف مع تصريحه بأن وجودى متصور بالبديهية وجزء المتصور بالبديهية بديهى قال  
 ههنا ( او نقول ) بعد الترتل الى كونه كسبياً لا بد من الانتهاء الى دليل ( ولا دليل عن سالتين  
 فلا بد ) فى الدليل ( من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ) ولا يمكن أن يكون  
 العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على  
 موجبة ~~كون العلم بوجود محمول الموضوعها بديهياً~~ ( وانه يستدعى تصور الوجود المطلق )  
 بطريق البداهة فاتجه الاشكال بأن الكلام فى اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة  
 انما يكون فى اكتساب التصديق فاعله أراد كما انه لا دليل عن سالتين كذلك لا تعريف عن مفهومين  
 سلبين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى  
 او مشتبه اليه فيكون العلم بوجوده ضرورياً فكذا الوجود المطلق فى ضمنه ( وجوابه ) اى جواب  
 الوجه الاول ( انا لانسلم ان وجودى حقيقة ) بكنهها ( متصورة بالبديهية نعم انما موجود تصديق  
 بديهى ) حاصل لمن لا يتصور منه كسب ( وانه لا يستدعى تصور وجودى بالمكنه بل باعتبار ما  
 كما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بآنا حقيقة ) بكنهها ( غير بديهية ) واذا كان وجودى متصوراً  
 بوجه ما بديهية كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام فى أن  
 تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات أما  
 اذا كان مشتركاً لفظياً فليس هنالك وجود مطلق يتصور بداهة او كسباً واذا كان عارضاً لافراد لم يلزم  
 من تصور افراده بالمكنه بداهة تصور عارضها اصلاً فان قلت المحمول فى قولك انما موجود هو  
 ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وايضاً اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك  
 العارض مع الاضافة فلا بد أن يكون متصوراً قلت يكفيننا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس  
 يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودى أن يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة  
 وجودى بل وان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهم ( قوله ) فى الترتل اولاً ( لا بد من الانتهاء



الى دليل وجوده ضروري فلما ممنوع م لا بد من دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة (واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له) اي للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فاننا استدلال بصدق المقدمات) في نفس الامر على صدق المدلول فيها (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل اننا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) في التنزيل ثانيا (الموجبة ما حكمكم فيه بوجود المحول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكمكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحول وقد لا يوجدان) فقولك شريك الباري تمتنع وقد لا يوجد المحول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعني فصدق المحول على الموضوع وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له \* الوجه (الثاني) من الوجوه الدالة على بدهية تصور الوجود هو أن يقال (قولنا الشيء اما موجود او معدوم) تصديق (بديهي) وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغيرهما الذي هو الاثنائية او مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اي هذا التصديق (بديهي مطلقا) اي بجميع اجزائه (فصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي (او) زعمت (أن الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج الى استدلال (لم ينتفع) بل واز ان يكون تصور طرفيه معا وتصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق (بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بدهيته مطلقا في نفس الامر) (توقف على بدهية اجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببدهيته مطلقا (على العلم ببدهية اجزائه) اي العلم ببدهية كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبه والحيوان علم اجمالا أن كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد أن يعلم حال الوجود بخصوصه قبل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر أن العلم بالكلمة القائلة بأن كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببدهية جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من أن العلم بكلمة كبرى الاوّل لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكمكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكمكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلمة مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلمة عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلمة مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببدهيته على بدهية شيء منها لانه دور (وجوابه) اي جواب الوجه الثاني (انه يكفي تصورهما) اي تصور الوجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع في التصور بالكنه \* الوجه (الثالث) وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكسبا فاما



بالحد او بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيها (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد  
 كما مر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطاً بل مركباً  
 (فاجزأه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية اولاً) يكون اجزأه وجودات بل ما  
 ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد  
 ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد  
 (فلا وجود) هناك اصلاً اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التى ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد  
 الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هى) اى  
 تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاء) فيكون  
 التركيب فى فاعل الوجود او قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك  
 (الاجزاء تتصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل  
 يكون صفة لساير الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ اجتماع النقيضين  
 (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود  
 الذى هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدماً) على كله بل هو اما معه  
 او متأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذى هو المركب (فيتقدم الشئ) اى  
 الوجود (على نفسه او لا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم  
 (فالوجود محض ما ليس له وجود) اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم  
 فلو جهي احد هما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لافى وجه يمكن استفادته  
 من الرسم (الثانى ان الرسم يجب أن يكون بالاعرف) لما مر فى شرائط المعرف (ولا اعرف  
 من الوجود بالاستقراء) فانما تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه به  
 (وايضاً فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم  
 بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضاً الفيز) من المبدأ الفياض (عام) والنفس  
 الانسانية قابله للتصورات واذا وجد القابل والناعل لم يتوقف الفيز الاعلى اجتماع الشرائط  
 وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيز اقرب (والاعم) لاشك انه  
 (اقل شرطاً ومعاينداً) من الاخص (لان شرط العام ومعاينه شرط الخاص ومعاينه له من غير  
 عكس) كل لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر فى العام اصلاً فيكون  
 اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه  
 فيها (اكبر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا  
 فختار) أن تعريف الوجود بالحد فختار اولاً (ان اجزاءه) التى يحد بها (وجودات قولك فالجزء  
 مساو للكل فى) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقة وهى) اى حقائق  
 الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة  
 للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى أن الخلاف فى كون الوجود بديهي او كسبي مبنى على كونه مفهوماً  
 واحداً مشتركاً او اماً على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي  
 او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيها فالاولى فى الجواب أن يقال  
 اجزأه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية لجواز أن يكون صدق  
 الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عارضياً ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك فختار  
 ثانياً أن اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر  
 قلنا نعم) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد



من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيه كون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله (ثم  
ما ذكرته منقوض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرده بعينه في السكجيين مثلا) فنقول  
ان كانت اجزائه سكجيينات ساوى الجزء الكلى في الماهية وان لم تكن سكجيينات فان حصل  
عند الاجتماع امر زائد عليه مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكجيين كلى التركيب في عالم  
السكجيين ومعرضاته لافيه وان لم يحصل كان السكجيين محض ما ليس بسكجيين (قوله) في  
الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود والعدم قلنا كسائر المركبات)  
المعلومة التركيب (اذ جزمها لا يخلو عنها وعن تقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا  
اجزاء الدار اما دارا وليست بدار فعلى الاول يكون الكلى صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع  
النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود وتقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود  
بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا  
واسطة) عندهم بين الوجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع  
النقيضين لا في معرض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم  
اتصاف احد التقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال أن يتصف احدهما بالاخر  
مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عديم فخل الشبهة على قاعدتهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة  
بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من  
اجتماعها الدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد  
عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود  
لانه نفس الحقيقة وانما موجودة) فخل الشبهة عنده أن اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه  
كون الكلى صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا  
عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او دخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت  
أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات  
ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لاتتصف) اجزاء الوجود  
(لا بهذا ولا بذلك) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الوجود والمعدوم  
فلا يصح الاعلى مذهب مشيقي الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن  
الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثانيا على نفي التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء  
(بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود  
على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء  
الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود  
على النوع فيه (بمنوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في الذهن)  
دون الخارج (كاسيائي) تحقيقه (او تخمارانه) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل  
بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدميات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم  
الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بتقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متميزة الوجود  
في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بتقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لا شئ منها بعشرة) اعنى  
الوحدات التي تركيب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان  
في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الاخر فان صفة الجزء  
ليست جزءا من المركب ولنا ايضا أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه  
قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيد) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا



لجواز أن يكون من الخواص ما تصور موجب لتصور كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصة  
 كذلك (قوله) في الوجه الثاني لا بطلان الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يعلم كونه  
 بديهيا) ويدعى انه كسبي (كيف يعلم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه  
 بديهيا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا  
 (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون)  
 الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكلية تصور الاعم بخلاف أن يكون  
 الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا سبني على الموجب  
 بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها  
 مستندة عندنا الى الفاعل المختار بخلاف أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال  
 (شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو  
 (بالنسبة الى محققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض  
 للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت  
 الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق  
 الاعم او معاند له فهو شرط لتحقيق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق  
 الاخص في ضمنه بدون العموم كس ادق يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة  
 (الى محققهما في الذهن اذ علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن بخلاف أن تحصل  
 صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورتين الذهنية بل هي متقاربة الا يرى أن الضد أقرب  
 خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط  
 تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقيق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هنالك معاند لتحقيق  
 الاخص فيه من غير عكس كلي (والمنكره) اي لكون الوجود بديهيا (فرقتان \* الاولى من يدعى انه  
 كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه امانفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون  
 بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها  
 كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل)  
 الوجود (تعالها) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون)  
 الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا (والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا  
 لماهية عقل تعالها اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى أن تصور  
 الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يعلم أن تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور  
 العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تعال هذه الماهية الضرورية  
 فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اي عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تعال الماهية  
 المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانما بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)  
 اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات الخصوصية فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي  
 ايضا غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تعال الماهيات الخصوصية التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى  
 احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدلال في هذا الجواب الوجه (الثاني) أن يقال لاشك انه (لا تستغل  
 العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود  
 (ضروريا لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لفادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهيا (بل) تعريفه  
 (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلقفت النفس اليه بخصوصه) فيكون  
 تعريفنا لفظيا ما كنه التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي



وان كان حاصل في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولاً من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به  
 فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثاني ايضا (بان احد الم يشغل بتعريف  
 الكون في الايمان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اي الوجود ليس  
 هو الكون في الايمان بل هو (شيء يوجب الكون في الايمان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا  
 انه الوجود (ضرور يا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الايمان الفرقة (الثانية)  
 من المنكرين لكون الوجود بديهي (من يدعي انه لا يتصور) الوجود اصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو  
 ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامر ين \* الاول أن تصوّره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك  
 متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص  
 فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل  
 (الوجود) المطلق لكونه مضافاً اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم  
 على تعقل الآخر (والجواب أن تصوّره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه  
 (حتى يجب) في تصوّره (تعقل السلب) الذي هو المفضي الى الدور (سلمناه لكن السلب والايجاب  
 غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة  
 صدق المحول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحول في نفسه ولا وجوده للموضوع  
 بل يقتضي انصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزماً لتعقله وعلى هذا  
 فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزماً لتعقله ايضا نعم قد يطلق  
 لفظ الوجود والحصول والنبوت والتحقيق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهة لمعناها الحقيقي  
 الذي كلاً منافيه \* الامر (الثاني التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس)  
 على تقدير كونه متصوراً (وللنفس وجود آخر) والامتنع أن تصوّر شيئاً (فيجتمع) حينئذ في النفس  
 (المثلان) اعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من أن تصوّر الشيء حصول ماهيته  
 في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني) ولئن سلم فيمكن في تصوّره) اي تصوّر  
 الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً حاضراً لا يحتاج فيه الى حصول صورة  
 منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضراً عنده سواء قلنا الوجود المطلق  
 ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصوّر ذاتنا بذاتنا)  
 لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (او نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمماثلة الصورة  
 الكلية) التي هي ماهية الوجود (للاوجود الجزئي الثابت للنفس) على أن الامتنع هو أن يقوم  
 المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالتها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه)  
 اي الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبياً عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اي الموجود هو (الثابت  
 العين) والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرف هو الموجود في نفسه  
 والمعدوم في نفسه لا الموجود غيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه المنقسم  
 الى فاعل ومنفعل) اي مؤثر ومتأثر (او المنقسم) الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون  
 كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون  
 كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت  
 العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه  
 (وكله) اي كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالاخفى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون  
 معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود  
 والنبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً والقاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل



موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكن وجودهما فالتعريف بها ايضا دورى \* (المقصد \* الثاني في انه) اي الوجود (مشترك) اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات بأسرها (والسبب ذهب الحكماء والمعتزلة) غير آبي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوده \* الاول) انه (لولا يكن مشترك لا متنع الجزم به) اي بالوجود (عند التردد في الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او مختص بها) ذاتيا كان لها او عرضيا (في زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها) أما على الاول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (والسبب باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بأن له سببا فاعلمنا موجودا ثم اذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهر افه هو متخير أو غير متخير وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضا للتردد فيه وكذلك اذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاده كونه ممكنا الى اعتقاده كونه واجبا مع أن اعتقاده كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا أن الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لايقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاده بعضها الى بعض زال اعتقاده معنى الوجود الا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك اللفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم أن هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب أن يكون الاشتراك معنويا \* الوجه (الثاني انا نقسمه) اي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الموجود الى هذه الموجودات بأسرها فان المال في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي) كما نقسم العين الى الفؤارة والباصرة (للكونه مشترك كابينهما لفظا) لانا نقول هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والاثبات (بمخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي (كقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي) فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديد الانقسام وردبانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بأن له ماهية وتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذلك الحال في الشخص فيلزم كون الماهية والشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك) اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا (فهما) اي مفهوما الماهية والشخص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت



افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا تنقض بهما ( وان اريد التماثل في الوجود ) اي اريدانه  
 مشتركاً وافرادهما متماثلة متفقة في الحقيقة ( فلا يلزم ) هذا المراد من هذين الوجهين ( والنقض بهما )  
 اي بالماهية والشخص ( وارد ) عليهما لان افرادهما متخالفة لامتماثلة وأنت خير بان المتبادر  
 من دعوى الاشتراك مطلقاً هو المعنى الاول \* الوجه ( الثالث ) أن العدم مفهوم واحد اذا تمايز  
 فيه ( اي في العدم ( بالذات ) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز ( فكذا مقابله ) اعني  
 الوجود معنى واحد ( والابطال الحصر العقلي فيهما ) يعني أن قولك شيء اما موجود او معدوم  
 حصر عقلي لا يخرج عنه قطعاً اذا كان العدم مفهوماً واحداً والوجود مفهومات متعددة بطل  
 ذلك الحصر العقلي ( ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص ) فانك اذا قلت زيداً  
 أن يكون موجوداً بوجود خاص او لا يكون موجوداً اصلاً لم يكن ذلك حاصراً لجواز أن يكون  
 موجوداً بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود موجود ما  
 من الوجودات واما ليس موجوداً اصلاً لم يبطل الانحصار قلنا فيمنع ذلك الحصر بملاحظة اللفظ  
 ووضايعه فلا يكون عقلياً بل استقرائياً تابعاً للوضع مختلفاً بحسب اختلافه ( والجواب انا لانسلم  
 ان العدم ) مفهوم ( واحد بل هو ) متعدد تمايزاً بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود بنفس  
 الحقيقة فالعدم ( رفع الحقيقة ) ولا شك أن الحقائق متعددة ( ولكل حقيقة ) منها ( رفع يقابلها )  
 والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصراً بلا شبهة وان كان الوجود زائداً على الحقائق  
 متعدداً بحسب تعددها كان أيضاً لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك  
 الوجود ورفع حصر عقلياً كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر  
 عقلي \* الوجه ( الرابع ) قال بعض الفضلاء هذه القضية ( اي كون الوجود مشتركاً بمعنى ( ضرورية )  
 لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه ( اذ لم يلزم بالضرورة أن بين الموجود والموجود ) كالسواد  
 والبياض الموجودين مثلاً ( من الشركة في الوجود ) في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم  
 كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الوجود المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع  
 قطع النظر عن الالفاظ ووضايعها ( وهذا ) الذي ذكرناه ( لا يمنع الا المعاند ) فانه غير مقنع له  
 واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث المشرقية قال المصنف ( وتعود  
 قضية الماهية والشخص ) فان الحال فيهما أيضاً كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك في الكلام وان  
 ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل شهادة الماهية والشخص \* الوجه ( الخامس ) قال ذلك  
 البعض من الفضلاء ( من زعم انه ) يعني الوجود ( غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث  
 لا يدري اذ لو لانه تصور مفهوماً واحداً ) شاملاً لجميع الموجودات ( يحكم عليه بانه غير مشترك )  
 بين الموجودات ( للزعم البرهان في كل وجود وجودانه كذلك ) اي غير مشترك ( واذا لم تكن الدعوى )  
 المتعلقة بامور متعددة واحدة ( عامة ) لها ( لم يمكن اثباتها بدليل ) واحد ( عام ) لان تلك الدعوى حينئذ  
 متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان على حدة  
 والحاصل ان الدليل اذا كان واحداً متناولاً لمتعدد فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك  
 المتعدد وعمومها اياه انما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لو لاه لوجب التعرض لخصوصية كل  
 واحد من ذلك المتعدد فن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه هذا غير مقتصر على وجود  
 واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً لا احتاج ذلك القائل الى أن يبرهن  
 على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد  
 على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك  
 تناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنى واحداً متناولاً للوجودات بأمرها وقد حكم على ذلك



المعنى بحكم إيجابى صادق هو أنه غير مشترك فلا بد أن يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك (والجواب أنا أخذها) أى الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فتقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فإنه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصوره (وتحقيقه أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن أن يجاب أيضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول أياها من غير حاجة إلى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها \* الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا إذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة (الشيء إما أن يجب وجوده أولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميزان أصلا بخلاف ما إذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد إلى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر إلى ذاته (والجواب) أن ما ذكرتم مبنى على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وإن كان) الوجود (نفس الحقيقة) أوزائدا عليها (معلوم الاتقاء بالضرورة) لا متناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقةتين أو أن تكون موجودة بوجودين وإن كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهو القائلون بأنه نفس الحقيقة) فى الكل (وسيجي حجتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكششى واتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشارك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافته لم يلتفت المصنف إليه \* (المقصد \* الثالث فى أن الوجود نفس الماهية أجزؤها أوزائدا عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لأنه اذ لم يقل أحد بأن الوجود جزء الماهية فاما أن يكون نفس الماهية فى الكل أى الواجب والممكن جميعا أوزائدا عليها فى الكل أو يكون نفس الماهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (أحدها للشيخ أبى الحسن الأشعرى وأبى الحسين البصرى) من المعتزلة (أنه نفس الحقيقة فى الكل) أى الواجب والممكن كافة (لوجوه) ثلاثة (الأول لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هى غير موجودة) أى إذا اعتبرت الماهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامها بها (اتصاف المعدوم) الذى هو الماهية (بالوجود وأنه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الأول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فاذا انضم إليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس بأسود بالسواد فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معا وأنه تناقض (والثانى الحل وهو أن الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى المرصد الثانى (وكل منهما) أى من الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم إليها) فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة نغنى به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم وأنه ليس شئ منهما داخل فيا بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة ولا نغنى به أن الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية المأخوذة



مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم اليها لا بشرط كونها  
موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على  
قياس انضمام الاعراض الى محالها \* الوجه (الثاني فيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده)  
اي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية  
ولاشك أن الوجود امر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لم أن يكون قبل قيام  
(الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشيء موجودا امرين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشيء على  
نفسه) أن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان  
غير الوجود اللاحق بأن يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود  
بها وجود ثالث (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو متمنع (ومع امتناعه فلا بد) هنالك (من  
وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية ذلك لان جميع هذه  
الوجودات الزائدة التي لا تنهاى عارضة للماهية فتقتضى أن يكون لها وجود بلها لا امتناع اتصاف  
المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والالم يكن ما فرضناه جميعاً  
بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتوها انما هي (في صفة وجودية هي  
غير الوجود) فان البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود  
الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقتضى بامتناع مسبوقيته  
بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجودا امرين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل  
الوجودات الى ما لا نهاية له واقائل أن يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص لاحكام العقلية اليقينية  
بسبب ما يعارضها كما هو أدب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب أن  
يقال الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده  
فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازها عن معروضها انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي  
بمعنى انه ليس السلب داخل في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم  
الضروري هذا وقد اعترض بأن هذين الوجهين انهما يلزم منهما أن الوجود ليس زائداً على الماهية  
لانه عينها الجواز أن يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه احد \* الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً)  
على الماهية او جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لا امتناع اتصافه بالعدم الذي هو تقيضه وحينئذ تنقل  
الكلام الى وجود الوجود (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا يتناهى (والجواب المنع) اي لا نسلم  
الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الشانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا استحالة  
في اتصاف الشيء بتقيضه اشتقاقاً فانما المستحيل اتصافه به موافاة كما مر (وان سلم) أن للوجود وجوداً على  
ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم)  
نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك  
(امثاله) اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي  
سيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امراً  
زائداً) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قدماً الا بانضمام امر آخر اليه اعني مفهوم  
القدم وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية  
موجودة بوجود زائد عليها وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه ألا ترى أن كل ما يغاير  
الضوء انما يكون مضيئاً بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيئ بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها)  
مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن) أما زيادته على الماهية في الممكن فلما  
سيأتى في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بما هيته) اي لو لم يكن



وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز أن يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب  
أن يقوم بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بمماهيته (الكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها)  
اي الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) اي تلك العلة  
(ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا  
(فهى) اي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود  
فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اي على وجودها (بالوجود وانه محال لما متر من الوجود)  
في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم  
اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك  
لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائدا  
عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب  
على تقدير الزيادة ممكنا محتملا الى علة بمعنى على أن وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد  
انه يحتاج الى علة توجد بل المراد أنه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فانصاف  
الماهية به لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها (واجب عنه بان العلة) لاشانها (متقدمة)  
على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود ممنوع فان التقدم) الثابت للعلة  
بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة  
للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما  
ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على  
نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك  
(وايضافا لاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له  
(وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا  
النظر عن الوجود) اي عن وجود الاجزاء والماهية فاننا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار  
وجودا وعدم معها جزئنا متقدمة اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك  
الجزم اصلا (لا يقال هو) اي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن  
لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فاننا اذا قلنا  
الواحد متقدم على الاثنى مثلا لم نرد أنهما موجودان معا ولا واحد تقدم بحسب الوجود على الاثنى  
بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحثية)  
اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالقياس  
الى الماهية (وانها تلحقه) اي هذه الحثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل  
أن يوجد الا اننا لا نتعلقه الا باعتبار الوجود (وهو) اي هذا الذي ذكرناه من انصاف المقوم بالتقدم  
على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (في) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ أن علة من العلل قد اتصفت  
بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز أن يكون  
الحال في العلة الموحدة كذلك وما يقال من أنه أراد أن هذه الحثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي  
من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحثية لا باعتبار الوجود وهذا  
القدر يكفي في المنع ليس بشيء لان هذه الحثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج الى علة  
خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى  
(اجاب الحكماء بأن المقيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لا بد وان يلحظ العقل له وجودا اوليا) حتى  
يمكنه أن يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الوجود متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة



فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجادا غيره او ايجادا لنفسه وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما يجوز من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابد وان يلحظ) العقل (له الخلق عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي اورده على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلته مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جواره) اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وبالنهاية زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا (فهنا بحثان \* الاول انه زائد) على الماهية (في الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم والا) اي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي (و) لاشبهه في أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تباها) والاجاز أن تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي) ايضا أما على تقدير كون الوجود نفسها فلا أن الوجود يأبى قبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلا أن الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر (واجب) عن هذا الوجه (بأنك ان أردت بقبول العدم انها) اي الماهية الممكنة (ثبت) في الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (بمنوع) لان الماهية حال العدم لا تثبت لها في نفسها عندنا بل هي نقي صرف (وان أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءا (لما قبلته) اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قياس ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية وانصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها \* الوجه (الثاني ان العقل الماهية) الممكنة (المثلث) مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني فانه) اي الوجود الذهني (نفس العقل) والتصور فاذا تعلقت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعللها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اي في الوجود الذهني (ومن اثبت اثبت به برهان) لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتج الى برهان (وابضا للماهية الخارجية) اي المتحققة في الخارج اذا لم تكن



معقولة لاحد (خالبة عن الوجود الذهني فيغايرها) فلا يكون نفسها ولاجزءها ايضا فهذا  
يتم الجزء الاخر من المدعى ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالبة عن الوجود الخارجي  
فيكون زائدا عليها ايضا اذ توجه عليه انا لانسلم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء)  
يعني القاضي الارموي (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعلمه) اي الممكن كالمثلث مثلا  
(تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) اي وجود الممكن (تصديقا)  
لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصور له فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم  
وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذا لاستدلال) ليس بما توهمه  
هذا الفاضل بل (بانا نشك في ثبوته) اي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولاشي من الماهية  
وجزئها ما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاته له فلا يكون  
الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية  
معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيئا من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصح قاعدة كلية  
فيجوز أن يكون بعض ما لم تتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فذا ذكرتموه  
انما يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لاثبات أن كل وجود زائد عليها \* الوجه  
(الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد جملة عليها) فائدة معنوية اصلا بل كان يعتذر  
(وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتد بها (كقولنا السواد سوادا والوجود  
موجود) وهو مما لا يعتد به والاظهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد  
والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذلون  
وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه \* الوجه (الرابع انه  
للممكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكن امانفسها وجزءها والاقل باطل لانه) اي الوجود  
(مشارك) لما مر (دونها) اي دون الماهية لان حقائقي الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال  
من أن الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعتدونه مكابرة  
لا يلتفت اليها (وكذا الثاني) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزءا) للماهيات (لكان اعم الذاتيات)  
المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه (فكان جنسها) ان كان محمولا عليها والا كان  
جزءا مشتركا مثل الجنس (وتمايز انواعه) المندرجة تحته (بفصول) او اجزاء مختصة مثل الفصول  
(هي ايضا موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسها) اي  
لذلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اي للفصول (فصول) اخر (كذلك)  
اي موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية (وانه محال  
اذا المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلواتفي اتفي المركب قطعا  
(والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلواتفي اتفت الكثرة  
ايضا فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط وواحد  
فينقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض  
او عرض فلا يكون جزءا للجوهر) فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه  
الرابع أن يختار كون الوجود جزءا او يجب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز (انه قد يكون جنس اللانواع)  
اي انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض  
عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك  
لان المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض  
الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجب عن الدليل الثاني بأن يقال (قوله) الموجود (اما جوهر



او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض (من اقسام الموجود) والوجود ليس  
من اقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف  
(والتحقيق ان هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود ذاتا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير  
المفهومين) اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اي ذات الوجود  
وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين (فان عاقلا لا يقول  
مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور  
الخارجية (هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) اي للوجود والسواد (هويتان متميزتان)  
في الخارج (تقوم احدهما بالآخر كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم  
بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ماذكر من أن ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه  
الآخر وأنه ليس لهما هويتان متميزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهية هوية) متميزة  
في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية  
السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى  
يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لهما) اي للماهية (قيل) انضمام (الوجود) اليها (وجود)  
فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وخفى دليله) لانه يدل  
على امتناع كون الوجود متميزا للهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ماذكره يدل  
على أن الوجود والموجود لا يتميزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا أن هذا لا يستلزم أن تكون  
هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما  
صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من  
المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة  
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبالجمله فالهوية  
الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لهما ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود  
المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم وأما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته  
المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نعم لما ثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان  
وافقه في ذلك) اي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجى لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان  
هوية (قالوا بانه) اي الوجود (بغاي الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة  
في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هنالك صورتان مطابقتان  
للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد  
بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات  
الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود أو شيء انما الوجود) او الشيء في الخارج (سواد أو انسان)  
او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا  
تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في  
الذهن ولا يحاذيها امر في الخارج (وذلك) اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة  
والشخص والذاتي والعرضي) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج  
فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات  
عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصریح بان ليس  
للوجود هوية خارجية كالماهيات والا لكان متصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن  
النزاع) في أن الوجود ذاتا وليس بزايد (راجع الى النزاع في الوجود الذهني) فمن لم يثبت كالشيخ قال ان



الوجود الخارجي عين الماهية مطلقة ومن أثبتته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن  
 فن ادعى من المتأخرين أن الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه  
 (البحث الثاني ان الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه \* الاول لو لم يكن) وجود الواجب  
 (مقارنا لماهية) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (تجرده) عن الماهية  
 وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه  
 (فيكون وجودا ممكنا) ايضا (تجردا) عن الماهية (وقد ابطالناه) في البحث الاول (واما لغيره فيكون  
 تجردا واجب الوجود لعله منفصلة فلا يكون) الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه  
 في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا (هذا خلف) الوجه (الثاني ان  
 الواجب مبدأ للممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجود)  
 وحده (او) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون  
 كل شيء) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعمله) لان الوجودات متساوية  
 متماثلة لماهية (وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزا من  
 مبدأ الوجود) اي فاعله (وانه محال) بديهية ومؤداه ان سد ادباب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون المركب  
 من العدم موجودا مع كونه معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجودا ايضا (لا يقال لم لا يجوز ان  
 يكون التجرد) الذي هو عدمي (شرطا لتأثيره) لاجزأ من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل  
 وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الا انه تخلف عنه اثره فقد شرطه) وفي بعض النسخ فقد شرط اي  
 شرط يمكن اجتماعه مع مساواته وجود الواجب الذي جامع الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون  
 كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعمله (وقد اجاب عنهما) اي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء  
 بان النزاع) في أن وجود الواجب عين ماهية ام لا (ليس في الوجود المشترك) بين الوجودات  
 اذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقة تعالى والا لكان حقيقة امورا متعددة  
 مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة  
 المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود (فان ما صدق عليه انه وجود) اي ما يحمل عليه الوجود  
 مواطاة (ليس في الواجب امر زائدا) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى  
 بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون  
 سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ أنما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية  
 لوجودات الممكنات واشترك الوجود بينهما وان كان بالتواطئ لا يستلزم تماثلها بل جواز أن يكون  
 امر عارض لها خارجا عن ماهياتها وهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح  
 فقال (واما حصته) اي حصة الواجب (من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا)  
 الجواب (لا يشق عليه لافانه اعتراف بان حصة الكون) في الاعيان (عارضه لماهية تعالى كما انها  
 عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال  
 فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل  
 الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق)  
 اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارض للماهية (الا ان ثبت ان للممكنات امرا ثالثا  
 وراء الماهية وحصة الكون) في الاعيان (هو) اي ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه انه وجود)  
 (و) ثبت ايضا (انه) اي ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون في الاعيان (عارض للماهية)  
 الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية  
 وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين



ماهية وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب (و) لكن (لم يبق عليه) أي على ذلك الأمر الثالث (دليل) أصلا (بل) ولا قال به أحد فان التزمه (في الممكن) (ملتزم) اظهار الفرق (انتمنا) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبنا باثباته في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت أنت أن حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشابهين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدق فيه عليهما بواطئ أو تشكيكا وأن قوله وأما حصته إلى آخره فزيد توضيح للجواب فالمنافسة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الإبطال لا تجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أمور ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار إلى أولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لا بالواطئ (فانه في) وجود (الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارض لما يصدق عليه) من افراده اذا الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشهر فيما بينهم (فلاشياء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (انه وجود لا موجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا يتفعنا (مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار إلى الثاني بقوله (وابضا فلما ان طرح) عنا (مؤنة التشكيك) واقتضاه كون المشكل عارضا لما تحته (ونقع بتجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود أمر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضا لافرادهم وأن يكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشراك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كلما مية والتشخص) العارض لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدق عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) وأقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض في الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (إضافة تقتضي) في الواجب (طرفين) أحدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته (قلنا) كون الوجوب إضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الأمر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الأمر هو ذات الواجب لانه بذاته يمتاز عن غيره والصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمرا ملبيا غير محتاج إلى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها عارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة



في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضاءها المتفرع على ذواتها  
 بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين  
 بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا  
 على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية)  
 مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضاتها  
 وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف  
 لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرهما (اثبت الحكماء الهيمولي للفليكات) فانهم  
 اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال  
 الا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيمولي في العناصر وجب قيامها بها  
 في الفليكات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (ابطلوا المثل المجردة) التي قال بها  
 افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة  
 الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) أي الوجود  
 (طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لا فراده المتخالفة الحقائق \* (المقصد \* الرابع في الوجود الذهني)  
 لاشبهة في أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق  
 وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع  
 في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا  
 الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس  
 الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال  
 بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه  
 ووافقهم كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسر جدا (احتج  
 مثبتوه وهم الحكماء بامور الاقول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج) اصلا (كالممتنع) مطلقا  
 (واجتماع النقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجي (المطلق) أي من غير اضافة  
 وتقييد بشئ مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو (وتحكم عليه)  
 أي على ما لا وجود له في الخارج (باحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة  
 اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا خص من المعدوم واعتم من شريك الباري وكونه متعلقا  
 الى غير ذلك من الاحكام الاليجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما  
 صدق عليه (وانه) أي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة (يستدعي ثبوتها  
 اذ ثبوت الشيء غيره) في نفس الامر (فرع ثبوته) أي ثبوت ذلك الغير (في نفسه واذ ليس) ثبوت  
 تلك الامور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لوصح هذا) الذي ذكرتم  
 من أن المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجودا اما خارجا او ذهنا (اصدق)  
 قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه)  
 لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم  
 ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه  
 فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذي  
 ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضي  
 وجود الموضوع بل مقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) انه يصدق بمعنى (ان ثمة امرا  
 يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية



موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم  
المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق  
ومن حيث انه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استتمالة في ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر  
الاول الذى تسلك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني (الامام الرازي يمنع انا تصور ما لا وجود له)  
في الخارج اصلا (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله  
افلاطون) فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازل ابدى وما استدل به  
ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل  
ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان  
انساب (او) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) اى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم  
في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد  
فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان المرتسم فيها) اى في الامور الغائبة عنا  
كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه  
سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها هو (الصور والماهيات الكلية فهو المراد  
بالوجود الذهني اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات  
الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى  
اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لهما في ذهننا (او لا حفظها)  
اى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز  
لهما فيه وانما لم يعترض اقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة  
اذا كانت متمتعة بالوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب  
أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكته سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا  
وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلان سلم اننا نتحكم بها على  
ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور  
ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا  
في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود  
الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعتراض ايضا بانك ان اردت  
أن تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان  
الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه  
فيكون مصادرة واجيب باننا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع  
فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن \* الامر (الثاني) من الامور الدالة على الوجود الذهني أن يقال  
(من المفهومات ما هو كلي) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف  
بها موجودا (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) معين في حد ذاته بحيث  
يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من  
فرض الشراكة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها  
استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية انصف بها الكل فيكون موجودا وليس  
في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان  
مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازدهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون  
الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة ثم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة



الامر (الثالث لولا الوجود الذهني لم يـ يـ ن اخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها  
 على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا  
 اولا يكون موجودا فيه اصلا (والثاني باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله  
 (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع) اي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه  
 قطعاً) اي لا نريد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا (بل) نريد به (ان الافراد  
 المعقولة للممتنع) اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اي يصدق  
 عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة  
 في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل  
 ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقة مفسرة بما ذكرناه  
 لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محقة او مقدرة فلو لا أن يكون للممتنع  
 افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه أن  
 مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك  
 كل مثلث تساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيهما مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول  
 ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني  
 لم يصدق عليها حكم ايجابي (واحتج نافييه وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود  
 الذهني (بوجهين احدهما الواقعي تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا  
 مستقيما معوجا) لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة  
 وكذلك الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة  
 وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة  
 الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه) اي عما ذكر من الوجهين (الحكما)  
 (بان الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود  
 اصلي (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية  
 الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم ان تصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين  
 ايضا لان التضاد من احكام الايمان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان الذي يمنع حصوله في  
 الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن  
 يحصل في اذهانتنا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع  
 حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا  
 لها) اي للهوية (عادا لالزام) وتم الدليلان معا (والالم تكن هي) اي الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة  
 لنا (لانا نقول الحاصل في الذهن) نفس الماهية (التي لتلك الهوية) (وانه) اي ذلك الحاصل (ليس مساويا  
 للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيمتخالفان (في الحقيقة والاحكام) اذ في الهويات امور زائدة  
 على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اي ماهية تلك الهوية (ولامعنى للماهية الا ذلك)  
 اي ما يحصل في العقل بجذب الشخصيات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة  
 واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) اي هل يساوي  
 الحاصل الهوية (اولا) ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا  
 محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية اولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه  
 أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلمة كانت كصور  
 المعقولات او جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية



احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هو  
 حكم الخارجى) لان منشأ الوجود العيني فعين الحرارة يمنع حصولها في الذهن وبضاد عين البرودة  
 وعين الجبل يمنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالي  
 يكفي بنا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن \* (المقصد \* الخامس  
 المعدومات هل تمايز ام لا) الموجودات الخارجية متميزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات  
 الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة  
 فيه واما المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها وتعددتها اللازم للتمايز خلاف (منهم من اثبت  
 فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصح وجود الضد) الاخر فيه  
 (دون غيرهما) اي غير عدمي الشرط والضعف فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير  
 الضد لا يصح وجود الضد الاخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدميات (لم يختلف مقتضياتها)  
 ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لا آخر او لازماله او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة  
 (ومنهم من نفاه لان المعدومات) والعدميات (نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز له وجودا ما  
 في الذهن واما في الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون  
 ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم يتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض  
 للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله (والحق فيه) اي في الخلاف في  
 تمايز المعدوم (انه فرع لخلاف في الوجود الذهني) وذلك لانه (لا تمايز) بين المعدومات (الاي في العقل)  
 فان تلك الاحكام انما تنصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم  
 الخارجى في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا في العقل (فان كان ذلك) التمايز  
 الحاصل لها في العقل (لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من المعدومات  
 والعدميات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتناع الحاصل  
 هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا  
 لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتناع فالمعدومات متميزة \* (المقصد \* السادس في ان  
 المعدوم شئ ام لا وانها) اي هذه المسئلة (من اتمهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام  
 كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي  
 هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه  
 القول بما قيل ويمكن أن يعبر كس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً  
 (فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة  
 ان المعدوم الممكن شئ) اي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية  
 عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا  
 المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفي لا تقر له اصلا اتفاقا (ومنع الاشاعة مطلقا) اي في المعدوم  
 الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم  
 نفس الحقيقة فرفعه رفعها) اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة  
 عن الوجود لكانت موجودة معدومة معاً فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شئ (وبه) اي بما ذهب  
 اليه الاشاعة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها  
 الا انها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى او الذهني) يعني انها اذا كانت متقررة متحققة  
 فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنها لان  
 كل ماهية يجب ككونها محكوما عليها بانها متميزة عن غيرها اولانها ثابتة في علم الملا الاعلى



على ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم في الخارج يكون) عندهم شي في الذهن  
واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن  
شي في الذهن فكلها الشبهة عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايته لان قولنا السواد  
موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء ولنا في) اي للذي ينبغي كون المعدوم ثابتا  
(وجوه الاول الثبوت) والتحقيق والتقرر (امر زائد على الذات) اي المماهية (لاشتراكه) بين الذات  
المعدومة (دونها) اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة  
بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءا ولا لازم التسلسل  
(ولا فائدة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا  
هو) اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود  
سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل  
قلت في هذه المقدمة تخيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلاهما زائد على الذات ومشتراك  
ومفيد (فلنا بل هو) اي الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه  
(فان فسر) الثبوت (به) اي بالوجود (لفظي) اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لا نناقول المعدوم  
ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس ثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه (الثاني  
الذوات) المتقررة (عدمكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع  
من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اي تلك الذوات المتقررة (اذا اخذت بدون ما قد  
خرج منها الى الوجود كانت قل من الكل) المتناول لما خرج وما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها  
الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا  
نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على  
تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها  
بمتناه فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذي هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض)  
هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هنالك  
جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهما  
وهو باطل وان اكتفي بمجرد الاتصال بالثبوت والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا  
بعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراتها مع أن كل واحدة منهما غير متناهية الوجه (الثالث  
الذوات) المتقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم)  
ايضا (تعدد الواجب اولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك  
الذوات (محدثة مسبوبة بالنفي) وعدم الثبوت وهو المطلوب (ف قيل الواجب ما يجب وجوده  
لا ما يجب تقررره) الذي هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفي) اي صفة منفية  
غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) اي منفي غير ثابت (كما ان الموصوف  
بصفة الاثبات) اي بالصفة الثبوتية (اثبات) اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي  
(قال الامدي) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كحمد الشهرستاني  
وغیره لانه هكذا قررا محررا لم نجده لغيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف)  
والقبح (اذ لا نسلم ان المصنف بصفة النفي نفي لجوار اتصال الموجود بالسلب) اي بالصفات  
السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعبي (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات  
اثبات بقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما  
لان ثبوت الشيء اغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بصفة



ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعاً عن انتفاء ذلك  
 الغير في نفسه بخلاف أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفياً في نفسه  
 \* الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لوتباينت لذواتها كان كل شيئ مختلفين بالذات)  
 فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات لأن  
 مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) أي وان لم تتباين لذواتها (فان احدث لذواتها  
 لم تتكرر في الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد  
 كالسواد مثلاً منحصراً في فرد واحد (والا) أي وان لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم)  
 حال العدم (مورد للمترايلات) أي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة  
 ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة)  
 اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لما هيأتها  
 اختربنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) اي لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمترايلات اذ التميز  
 انما يعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تماز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد  
 ولا تزال بالنسبة الى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة  
 لا موربها يمتاز بعض افرادها عن بعض وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والترايل  
 فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبها عليها لامر خارج عنها  
 قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى  
 تلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (الهويات فاختار تباينها) وتكررها (لذواتها قولك  
 فكل شيئ مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل  
 هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) أي ما ذكرتم في العدم  
 (وارد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص  
 وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمترايلات  
 مع انها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية  
 عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية  
 عليها حال كونهما معدومة ثابتة وقد يقال ان الشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على  
 الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز أن تكون الماهية  
 بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة  
 (والمعتمد) في اثبات هذا المطلب (وجهان \* الاول ان القول بثبوت المعدوم) في حال العدم (ينفي  
 المقدورية لان الذوات) ثابتة (ازلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لان ثابتته  
 بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير كان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة  
 في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال (او تقول) لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال)  
 التي من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة  
 ولا مقدورة ولا مجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجداً  
 للممكنات ولا قادراً على ايجادها وذلك كقصر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف  
 الذات بالوجود لا نأقول ذلك الاتصاف امر عديم فلا يكون اثره للمؤثر وفيه بحث لان المراد أن  
 القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الا ترى أن الصباغ  
 يجعل الثوب متصفاً بالصباغ وان لم يكن موجداً لاتصافه به \* الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن  
 (ثابتاً كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقاً (من المنق) لشموله الثابت والمنق معا (فيكون) مفهوم



المعدوم مطلقا (متميز عنه) أي عن مفهوم المنفي (والا) أي وان لم يكن متميزا عنه (لكن) المفهوم  
 (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمرا (ثابتا لان كل متميز) عن غيره  
 (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفي) أي على ما صدق عليه المنفي (و) كل  
 (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال) من (ان المعدوم الممكن ثابت)  
 عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم  
 (على المنفي ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون  
 الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل مما قد مناه من التحرير وانما جرت لهم ذلك القول انهم لم يحوموا  
 على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم) أي قصد المستدلين بالوجه الثاني (الالزام) أي الزام  
 المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق بمفهوم  
 المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزا عنه فيكون أمرا ثابتا فيلزم  
 أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وحينئذ لا يتجه عليه اصلا  
 ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم  
 المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا  
 لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد  
 عليه انه ليس بجميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع  
 وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على  
 تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد  
 اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم اعم  
 من المنفي فردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا وحينئذ اما أن يكون مساويا له  
 او اخص منه مطلقا ومن وجه او اعم وعلى التقادير فال مطلوب حاصل كما لا يخفى (للمثبت) أي للذي  
 ثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (اما الاول  
 فلانه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشئ الا بتميزه عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصورا  
 اولى من الغير لا يقال ان ارادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض  
 لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر  
 كما يشهد به قوله (واضافان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور دون بعض ولولا التميز)  
 بين المعدومات (لما قل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض (واما الثاني  
 فلان كل متميز له هو يميزها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه) وثبوته في نفسه (والنفي  
 الصرف لا تعين له) في نفسه (ولا اشارة) عقلا (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما  
 وافقونا على انه منفي كالممتنع) فان بعضها كشرى الباري متميز عن بعض كما جتماع  
 الضدين (والحياليات) كبحر من زيق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين فان بعضها متميز  
 عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال  
 المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن يتصف  
 الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم  
 اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا  
 لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتمازجها على وجه مخصوص وذلك  
 لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال) فانها متميزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه  
 خص الوجود بالذكر مع اندراجها في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتفيا اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت



وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقص بالاحوال انما يتجمل على نفاة الحال كانه  
 قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لاشك انها مقابلة وايست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود  
 ولا في العدم ولا في غيرهما وأما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر  
 (و) قد (بينان ثبوته) أي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدورا) كونه (مرادا) فان ما يدل على  
 نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) أي اثبات ثبوته بكونه مقدورا  
 ومراد بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذي ادعيت ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به  
 القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفي ايضا  
 ثابتا (وان اردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (منعناه) أي لان سلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر  
 للمعدوم الممكن (وعليكم) أولا (تصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للمعدوم الممكن  
 حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانامن وراء المنع في المقامين  
 \* الوجه (الثاني المعدوم متصف بالامكان) لان كلا منافي المعدوم الممكن (وانه) أي الامكان (صفة  
 ثبوتية كما سيأتي تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) أي ثابتا لما مر من أن اتصاف  
 غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع ككون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتباري  
 (كما سيأتي) في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبهه  
 غيرهما) أي غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) أي المعدوم الممكن (في الازل  
 ليس الله فهو غيره والغيران شيان) اذ لا يتصور تغاير الابن شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله  
 أن كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي  
 هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقص او منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين  
 ممنوع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد  
 الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه  
 مقصودا بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول  
 والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) أي الاحساس (علم)  
 أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس  
 (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقص بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس  
 وايضا ما ذكره تمثيل حال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف العقل الا ترى انه لا يتعلق  
 بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعلق غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها  
 ما سئورد في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهي أن يقال لو كانت الذوات غير متفردة  
 في انفسها وكانت يجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب  
 الشئ عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متفردة في انفسها وسيأتي جوابها  
 هناك (خاتمة) للقصد السادس (وفيها بحثان \* الاول) في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان  
 اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شئ ام لا فانه  
 بحث معنوي (الشئ عندنا الموجود) أي لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل  
 شئ عندهم موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصري) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم  
 المستحيل) أي يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الاعلى  
 سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهيمية (و) قال (الناشي ابو العياش هو القديم والبعاد محار  
 و) قالت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) بن الحكم (هو الجسم و) قال (ابو الحسين) البصري  
 (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الموجود ومحار في المعدوم) وهذا قريب من مذهب



الاشاعرة (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة)  
 والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء  
 على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا  
 يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا (ونحو خلقك من قبل  
 ولم تكن شيئا يتقى اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ  
 (و) قوله (والله على كل شيء قدير يتقى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم  
 والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العياش الناشي (و) قوله (ولا تقولان لشيء اني)  
 فاعل ذلك) يتقى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول ابيد (الاكل شيء ما خلا الله باطل)  
 يتقى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء أن يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية  
 \* البحث (الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء) اي ثابت متقرر متحقق  
 في الخارج منفسكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان  
 وحقائق) وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لاني كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش  
 الذوات في العدم معرفة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير  
 ابن عياش انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ~~ككون~~ السواد سوادا والبياض بياضا  
 والجوهر جوهر او العرض عرضا وهي) اي الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اي البنية  
 المركبة من امور عدة (او الى التفصيل) اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و)  
 القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية  
 وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا  
 يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر  
 واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالي  
 الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة  
 من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا وثبات الثابت  
 محال ولا في كون الجوهر جوهر لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا  
 اي متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اي وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة  
 عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون  
 والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر او احدا فقط كان له في اول حدوثه كون  
 بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعلقة بالتحيز  
 بشرط الوجود وهو الحصول في التحيز) اي اختصاص الجوهر بالتحيز ويسمونه بهذا الحصول  
 بالكائنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفردي ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة  
 فليس له بكونه اسودا وبيضا صفة اذ لا معنى لكونه اسودا الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل  
 عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول اعني) الوصف (الحاصل  
 حالي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود  
 و) الصفة (التابعة له) اي الوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل  
 مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض (ومنهم  
 من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم  
 صفة على حدة كما مر (وابن عياش يقيمها حال العدم) لان التحيز علة للحصول في التحيز فلا ينفك عنه  
 معلوله وليس المعدوم حاصلا في التحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز



فلذلك اثبت الذات خالية عن صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهر (مع) اثبات (الحصول في الحيز) لانه معلول التميز فلا ينفك عنه (و) ابو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع اتقاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فانه معلول للتمييز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (وانه) اي البصري (يختص) من بينهم (باثبات العدم صفة) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له ~~بكونه~~ معدوما صفة (والكل) اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته) اي بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازي انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة لاسيما لزمه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسككات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (اعلمهم ارادوا ان بعد أن نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولا سفسطة (اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والالم ~~بشئ~~ شريكه وانه ممتنع) في الخارج فظهر أن تقدير الانصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم محال لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك \* (المقصد \* السابع الحال وهو الوساطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبتته امام الحرمين اولاً والقاضي منا وابوهاشم من المعتزلة) فانه اول من قال بالحال (وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ماله تحقق والمعدوم ماله ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات) في شئ من المفهومات (ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك) اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بأن يفسر الموجود مثلاً بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعاً (لم يكن النفي والاثبات) في المنازعة التي بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا) لان نفي الوساطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الوساطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك (والذي احسبهم) اي اظنهم (ارادوه حسبنا نايأخهم اليقين) اي يقاربهم (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها) بأن يحاذيها امر في الخارج (فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض ~~ك~~ الامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية (بجعلها لاموجودة ولا معدومة فتحن تجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا أن النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع أن الامتناع والذوات المتصفة به ~~ك~~ شريك الباري مثلاً ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود ولم يعتدوها من قبيل الاحوال (حجة المثبتين) للحال (وجهان \* الاول الوجود ليس موجودا والازاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الوجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولا معدوما والا اتصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم



مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بما زائد ينضم اليه وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بما زائد  
عليه كما هو امتياز عماده بقيد ملبي وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته أصلا (فلا يتسلسل  
او معدوم وانما يمنع اتصاف الشيء بغيره هو بأن يقال) مثلا (الوجود عدم او الوجود  
معدوم اما) اتصافه بغيره (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد  
من افراد بغيره) كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم  
ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق ايضا أن الوجود ذولا وجود \* الوجه (الثاني السواد مركب من  
اللونية) التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل تمايزه) عنها (وهو قابضية  
البصر فرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم  
فغيره عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالنطاق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها  
التي هي فصولها عسير جدا (فتقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى  
بالمعنى) اذ لا بد أن يقوم احدهما بالجزءين بالآخر والا لم يلتم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقة  
(وسنطلبه وان عدما) معا (اواحدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال)  
بديهية (قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم انه محال وحقكم  
عليه سنطلبها او تمنع الملازمة) اى تقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما  
في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز  
بينهم ما ذهني فليس في الخارج شئ هولون و) شئ (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ  
الآخر (به) اى بالشئ الاول الذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك  
اللون بعينه) في الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز في الخارج (وسنزيد هذا شرحا في مكانه)  
حيث نبين تركيب الماهية من الاجزاء المجولة وأن تلك الاجزاء انما تتمايز في الذهن دون الخارج  
(فان قيل) اذا كان السواد امر او احدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط (يلزم  
أن يكون للبيسط في الخارج صورتان) ذهنيان (متغيرتان) تطابقان ذلك البسيط اعنى صورتى  
اللون وقابض البصر (وانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغيرتين اياه ينال مطابقة  
الآخرى له بديهية (قلنا لا نسلم استحالة) اى استحالة أن يكون للبيسط تلك الصورتان (وانما جزمنا  
بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهية وهمك (لا فكل بالصور الخيالية كالمقوش على الجدار والمخايل  
في المرآة) فان صورتين متغيرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فذلك  
تسارع وهمك الى أن الحال في الاجزاء العقلية كذلك (ولو علمت ان هذه الصور) التي هي  
الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينزعها العقل من الهويات الخارجية  
بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه الشروط  
تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله  
(والتنبيه) عطف على المشاهدة (مشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها)  
اى بحسب المشاهدة فان التنبيه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله  
ولو علمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في  
بعض آلاتها صورة تطابقه فقط (و) أن تعقل صورة (اخرى تطابقه وبني نوعه) كما اذا شاهدت مع  
زيد افرادا كثيرة من الانسان فانزعجت منها بجذوف الشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا  
وبني نوعه (و) أن تعقل صورة (اخرى يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص وأشبهه بأويل الهوية  
الشخصية (فيها) اى في تلك الصورة الاخرى (المشارك كون له في جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان  
افراد الفرس ايضا فانزعجت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه (خاتمة)



للمقصد السابع \* (في تفريعات القائلين بالحال) ذكر لهم فرعين \* (الاول انهم قسموه) اي الحال  
 (الى معمل اي بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كأن عمل المنحركة بالحركة) الموجودة  
 القائمة بالتحرك (و) تعمل (القادرية بالقدرة والى غير معمل) هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا  
 ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود  
 عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمخالها بسبب معان قائمة بها فان قلت  
 جواز أبوها ثم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعمل أن تكون  
 موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه أن الاحوال المعملة لا تكون  
 الالهيّة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمخالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر  
 والمنبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والايضية والكائية والمنحركة كلها احوال  
 معملة (الثاني) من الفرعين انهم (قالوا الذات) كلها (متساوية) في انفسها (واما تمايز) الذات  
 بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (ويظهر أن للذوات المتساوية لابتد وان يختص كل منها  
 بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاسا) أن يكون ذلك الاختصاص (لالامر) يقتضيه (وانه  
 ترجيح بلامرجح واما) أن يكون (لامر وذلك) الامر المقتضى للاختصاص (اماذات فالكلام  
 في اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالمرجحية اوصفة) لذات (فالكلام في اختصاص الذات  
 بها) اي تلك الصفة (وبالجمله فالاشتراك في الذات) اعني التساوي في الحقيقة (يوجب الاشتراك)  
 والتساوي (في اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي  
 في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال (واما على رأينا) يعني نفاة الاحوال (فالذوات  
 متخالفة) في الحقائق (وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممكن) لجواز أن تكون الحقائق المختلفة  
 مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو أن تكون الذات مشتركة متساوية مع الاختلاف  
 والتمايز في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممنوع قطعاً (وربما قال النافون للاحوال) ان ملخص حجة المنبتين  
 لها هو أن الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما  
 ليسا بوجودين ولا معدومين فقد ثبت بواسطة التي هي الحال وذلك منقوض (بان الاحوال  
 تشترك في الحالية) وتختلف بخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك  
 غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال  
 (حال) فتشارك سائر الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز  
 موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل  
 واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية  
 اخرى وهكذا (واجيب عنه بوجهين \* الاول التزام التسلسل) في الاحوال (ورده الامام الرازي بأنه  
 يستدباب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور  
 الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع (لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في  
 الاحوال) التي ليست بموجودة (كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب) اتفاقاً (والثاني ان الاحوال  
 لا توصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح أن يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها  
 متميزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازي (عنه) ايضاً (بان ذلك جهالة)  
 لان كل امرين يشيران اليهما العقل بوجه من الوجوه اما أن يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر  
 او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا يخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل  
 والاختلاف اما صفة) موجودة (او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) أما على الاول فلان  
 وجود الصفة فرع وجود الموصوف وأما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلا فهما) اي



اطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف  
بما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب (اجاب) عن  
كلام النافين (بان الحال) اي مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما)  
وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتشبه اذا ادعى أن مفهوم الحال حال  
وحينه فيجب بجواب آخر ايضا وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون  
لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل وأما اذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن  
بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم أن المباحث  
المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها  
وتضييع الاوقات في توجيهاتها \* (المرصد \* الثاني) من مرصد الامور العامة (في الماهية) قدم مباحث  
الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية  
احدهما وهي هذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اي في هذا المرصد (مقاصد) اثنا عشر \* (المقصد الاول  
في تميز الماهية عما عداها الكل ثني) كليا كان او جزئيا (حقيقة هو بها هو و) هذا تفسير لمفهوم  
حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي  
والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما أن تقاس الى امور مباينة اياها فذلك  
لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوقة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخله فيها  
ولا عارضة لها واما أن تقاس الى امور داخله فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور  
العارضة لها يقال (هي مغايرة لما عداها) من الامور التي تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض  
(لازما لها) لا يتفك عنها اصلا فأيضا وجدت هي كانت معروضة له كالوجعية اللازمة لماهية الاربعة  
(او مفارقا) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست)  
الماهية الانسانية من حيث هي ماهية انسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيان  
المتقابلات) على معنى أن شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها فيها لا على معنى انها ليست  
متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلقها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من  
المتناقضين (بل هذه امور) زائدة على الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية  
(مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجود ومع العدم معدومة (وعلى هذا ففس)  
وبالجمله اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان المحووظ هناك نفس الماهية  
وما هو داخل فيها اما مجلا او مفصلا ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من  
عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى أن يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا  
ولا مجلا فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخله فيها  
والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها نفسها او داخلها فيها لما امكن اتصافها  
بما يقابلها ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين واذا  
قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية  
ليس عينها من حيث هو داخل فيها وأما الاجزاء المجولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين  
الماهية لكن باعتبار آخر غيرها (فاذا سلمنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية ا  
اوليست ا كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي ا لانها من حيث هي ليست ا فان تقديم  
حرف (السلب على الحيثية) كما في العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحيثية  
(لا تقتضي ا) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط (وهو حق ومعنى  
تقديم الحيثية على) حرف (السلب انهما) اذا اخذت بهذه الحيثية (تقتضي لا ا) وذلك لان الرابطة



في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي (وهذا باطل ولو سئلنا  
 عن المعدولتين) أراد الموجبين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقل أي آولا لم يلزمنا  
 الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا يخرج عنهما (وان قلنا)  
 أي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا ولا ذلك) بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء  
 من الالف واللا الف نفس الماهية ولا داخل فيها (فان قيل الانسانية التي لزيد) من حيث  
 انها انسانية (ان كانت هي التي اعمر وكان شخص واحد في آن واحد في مكانين) ومتصفا بالوصاف  
 المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افرادها (قلنا) معنى هذا  
 الكلام أن الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها وعلى  
 كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة  
 تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها)  
 وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع  
 النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر (بل هما) أي كون  
 الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (فيدان خارجان) عن الانسانية (بلحقانها  
 بعد النسبة اليهما) أي الى الوحدة والتعدد\* (المقصد الثاني) في اعتبارات الماهية بالقياس  
 الى عوارضها التي ذكرناها في المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها  
 واطلاقها بالتقييد فنقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليها (تسمى مخلوطة وبشرط شيء  
 ووجودها) في الخارج (مما لا مريية فيه) فان وجود الاشخاص في الخارج بين لاسترة به وهي عبارة  
 عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو أن الشخص هل  
 هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه  
 ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء وانها  
 لا توجد في الخارج والحقها الوجود) الخارجى (والتعين فلم تكن مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه  
 هذا خلف (وهل توجد) المجردة (في الذهن) عند القائل بالوجود الذهني (قيل لا) توجد (لان  
 وجودها في الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجى (وقيل  
 توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا يحجر في التصورات) اصلا (فلا يمنع أن يعقل)  
 الذهن (الماهية المجردة) عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معزاة عنها ويلاحظها  
 كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا  
 باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من أن المعدوم  
 مطلقا أي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود  
 المطابق باعتبار وجوده في الذهن وقسيماله باعتبار ذاته ومفهومه في ذلك اذا تصورت  
 المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها  
 في الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوم ما عاينا وكذا الكلام في الجهول مطلقا فانه باعتبار  
 حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه  
 بهذا الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) واللواحق (الخارجية وجدت)  
 في الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) أي من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا)  
 توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر (وفيه نظرفان كونه) أي كون الشيء (موجودا  
 في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذهني) أي العوارض الذهنية (ما جعله الذهن قيدا فيه)  
 أي في الشيء بأن يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه له (وهذا) الذي فرضناه موجودا



في الذهن (عرض له في نفس الامر كونه في الذهن) من غير أن يعتبره الذهن عارضاً له ولا خطه فيه (وبعد وضوح الحق) في أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا نمنعك أن تسميها) أي تسمى الامور العارضات للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجوداً في الذهن (باللواحق الذهنية) بناءً على أن المراد بهما ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضات لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيداً فيها واعتبر عروضة لها (واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها (سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج (احدى قسميها وهي المخلوطة ووجودها الاخص) في الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هي) أي المطلقة (ايضاً موجودة) فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجياً كما اشرنا اليه \* (المقصد \* الثالث قال افلاطون) الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (ازلي ابدى) لا يتطرق اليه فساد أصلاً (قابل للمقابلات واحتج عليه بأن الانسان قابل للمقابلات والالم يعرض له فيكون) في نفسه (مجرداً عن الكل) لان ما يكون معروضاً لبعضها يستحيل أن يكون قابلاً لما يقابله (وأنت قد علمت ان المجرد لا وجود له) في الخارج بل يمنع أن يكون موجوداً فيه فهذا المدعى باطل قطعاً (و) علمت ايضاً (ان القابل للمقابلات الماهية من حيث هي هي) فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلاً عن الاخر فالـ الماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلاً لزيد وعمر) أي لشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضروري البطلان) لا يستحال أن يكون الواحد المعين متصفاً بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان أراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجرده عنها ضروري البطلان ايضاً فظهر أن دليله غير وافي بما ادعاه (ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذي ذكرناه انما يرد عليه (ان حل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عني به معنى آخر مثل ما قوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلال والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امراً) من عالم العقول (مجرداً) عن المادّة قائماً بذاته (يدبره) أي يدير ذلك النوع ويفيض عليه كماله ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افرادہ (وهو الذي يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام \* (المقصد \* الرابع الماهية اما بسيطة لا تتلثم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها) فهي التي تتلثم من عدة امور مجتمعة (وينتهي المركب الى البسيط) اذ لا بد أن يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركباً من امور لانهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) أي المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه في الواحد) الذي لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه أحاد أي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل تارة) وبالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور تتمايز في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متميزة في الخارج كالبيت (والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر



(وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال) اذا كان في زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة)  
وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه \* (المقصد \* الخامس في تقسيم الاجزاء) للماهية  
المركبة (وعودن وجهين \* الاول انها ان صدق بعضها على بعض فتدخله) سواء كانت  
متساوية او غير متساوية (والاقتبائية) والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض  
فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى  
متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهما  
على كل افراد الاخر فهما متساويتان نحو الحساس والتخترل بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما  
(والا) اي وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الاخر مع كونها متصادقة في الجملة (فبيهما) لا محالة  
(عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون في الماهيات  
الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل  
يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فضلا (هو المقوم للحيوان) الذي هو  
جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان اعم ههنا اعنى الموجود صفة للاخص على  
عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقدمة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل  
هو جار مجراه (واما من وجه) قسيم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية  
اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما ان يعتبر  
الشيء مع علته) من علته الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (ماليس علة ولا معلولا) بالقياس اليه فان  
قلت تركيب الشيء مع علته يستلزم تركيب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك  
قلت معنى تركيب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة  
ومعنى تركيب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدرالك  
اصلا (والاول) وهو المعتبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم لفائدة  
اعتبرت اضافة الى الفاعل (او) مع (القابل نحو القطوسة) وهي التعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها  
الشيء بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذي فيه تعير وهو يجري مجرى  
الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) في الاصبع وذلك التزين هو الغاية  
المقصودة من تلك الحلقة (والثاني) وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق وامثالهما  
اعتبر فيه الشيء مقيما الى معلوله (والثالث) وهو الذي اعتبر مع ماليس علة ولا معلولا (اما متشابهة)  
في الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية (او متخالفة) في الماهية وهي (اما)  
متمايزة (عقلا) لاحساس (كالجسم المركب من الهيمولي والصورة) فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون  
الحس وكالعلة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي  
قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظرقان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان  
اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيمولي والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو  
(الحلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو  
البلقة المركبة من البواد والبياض المحسوسين بالذات \* التقسيم (الثاني انها) اي الاجزاء  
(اما وجودية) بأسرها بمعنى انه لا يكون في مفهومها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول  
اما حقيقية) اي غير اضافية (كمتر) من الجسم المركب من الهيمولي والصورة والانسان المركب تركيبا  
اعتباريا من الروح والجسد (او اضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه  
وكلاهما اضافيان (او مترتبة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع  
الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبارها يتحصل السرير وان



امر نسبي لا يستقل بالمعقولية (والثاني) وهو ما لا يكون بأسرها وجودية (نحو القديم فإنه موجود  
 لا أول له) فقد يتركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعارض لما هو عدمي محض لأنه غير معقول  
 فان العدميات لا تعقل الاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هنالك قطعاً (واعلم  
 أن هذه الأقسام) المذكورة في هذين التقسيمين انما هي (في الماهية) على الإطلاق (اعم من أن تكون)  
 ماهية (حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الاموجودة)  
 فتكون وجودية قطعاً فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقة  
 والاضافية اذ لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اى بين اجزاء  
 الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجهه على  
 المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين  
 متساويين \* (المقصد \* السادس الماهيات) الممكنة (هل هي مجعولة) بجعل جاعل (ام لا فقيه  
 مذاهب ثلاثة \* الاول انها غير مجعولة مطلقاً) سواء كانت بسيطة او مركبة (اذ لو كانت الانسانية)  
 مثلاً (بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان ما يكون اثر الجعل  
 يرتفع بارتفاعه قطعاً (وسلب الشئ عن نفسه محال) بديهية (والجواب اننا لانسلم استحالة فان المعدوم)  
 في الخارج (دائماً سلب عن نفسه دائماً) فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائماً ارتفعت الانسانية  
 كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية  
 لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال (انما المحال) هو الايجاب (المعدول وحاصله أن  
 عند عدمه) اى عدم جعل الجاعل (ترتفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأساً) وبالكلمة فلا  
 يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لأنها  
 تتقرر) في الخارج (مع اللا انسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والمحال هو هذا  
 الثاني) الذي هو الايجاب المعدول (والاول) الذي هو السلب (مما نقول به) المذهب (الثاني  
 انه مجعولة مطلقاً) اى في الجملة (اذ لو لم تكن الماهية) اى شئ من الماهيات (مجعولة) اصلاً (ارتفع  
 المجعولية مطلقاً) اى بالكلمة (لان ما فرض كونه مجعولاً من وجوداً وموصوفية الماهية به) اى  
 بالوجود (فهو) ايضاً (ماهية في نفسه) والمقدر أن لا شئ من الماهيات مجعولة فلا يكون حينئذ ماهية  
 الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما  
 لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف في تحرير المسئلة أن احد  
 المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة أما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل وأما  
 المركبة فكذلك ايضاً اولاً لان اجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب أن الجعول هو الوجود الخاص) اى  
 هو يته (لما هي الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية رأساً  
 واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة  
 لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع  
 الامكان (وانه) اى الامكان (لا يعرض للبسيط فإنه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة (لا تصور الابن  
 شئين والبسيط لا شئين فيه) فلا يتصور عروضة له (وقد اعترض) عليه (بأنه لو صح) ما ذكرتم لم تكن  
 المركبات ايضاً مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع  
 البسائط كما مر) في مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولاً لم يكن  
 المركب ايضاً مجعولاً (وانه يفضى الى نفي المجعولية بالكلمة) وأنتم لا تقولون به (لا يقال) في دفع هذا  
 الاعتراض (الجعول انضمامها) اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (او وجودها) اى وجود  
 الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلمة (لانا نقول ذلك) الذي ذكرتموه من الانضمام



ازال الوجود (ايضاله ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (او مركبة فيعود الكلام)  
 فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقة والاعتراض المذكور معارضة (والحل)  
 هو (ان البسيطة ماهية ووجود فعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود)  
 فالامكان يقتضي شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضة للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المداخل)  
 التي تزلو فيها اقدام الازدهان (وانا زيدا ان ثبت اقدمك) في هذه المسئلة (بإشارة خفيفة الى تحرير  
 محل النزاع ومنشأ المذهب والحق لا يحتاج عن طالبه بعد ذلك) التحرير (فنقول الحكماء  
 لما هو الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما وراها رأوا العوارض)  
 اي الامور التي تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي اي مع  
 قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحق  
 لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فأيما وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك  
 كالزوجية للاربعة) فانها لازمة للماهية الاربعة وعارضة لهما ووجدت الاربعة في الخارج  
 اوفي الذهن (فلو فرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غير زوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض  
 وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلاث القائمة فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لهما  
 كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا القائمة لم يكن مثلثا (وقسم آخر يلحق  
 الوجود اي الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هي (نحو التناهي والحدوث للجسم فانه) اي  
 نحو ما ذكر (لا يلزم ماهيته) اي ماهية الجسم من حيث هي (بل وجوده) الخارجي (فان من تصور  
 جسم قديما او غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضا في نفسه ولا متصورا للجسم غير جسم)  
 كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير زوج (وقسم ثالث) يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن (فيكون  
 لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضة للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى  
 بالمعقولات الثانية (نحو الدائية والعرضية والكلية والجزئية) المعارضة للاشياء الموجودة في الذهن  
 وليس في الخارج ما يطابقها (فتبها) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولية انما تلحق  
 الهوية لا الماهية) اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي (فلو  
 تصور) مثلا (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لانسانا) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعني  
 هؤلاء النافين (بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الموجود وهذا كلام حق لامرية فيه لان الاحتياج من  
 لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا  
 موجدا او جزأ مقوما (انها) اي المجعولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع  
 النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزمها) الداخل في قوامها (يلحقها نفس مفهومها)  
 من حيث هو هو (قطعا) فأيما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف  
 البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا  
 بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيان أن الاحتياج العارض للماهية المركبة  
 في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للماهية البسيطة وهذا ايضا  
 كلام صواب لاشبهه فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا) سواء كانت مركبة او بسيطة (وقد  
 ارادوا عروضا للمجعولية لهما في الجملة) اي ارادوا أن الاحتياج عارض لهما اعم من أن يكون عروضة  
 لنفس الماهية او للوجود واعم من أن يكون الى الفاعل الموجود او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام  
 صدق لاشد فيه (وان عاقلا) عطف على أن هذه المسئلة اي واعلم أن عاقلا (لم يقل بان الماهية  
 الممكنة مستغنية في تقريرها) وثبوتها (في الخارج عن الفاعل) الموجود كما يقادريه الوهم من  
 قولهم الماهية غير مجعولة (الا ما ينسب الى المعتزلة) من أن المعدومات الممكنة ذوات متعقبة ثابتة في انفسها



من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه  
 بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي  
 او الذهني جار في كثير من لوازمها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما أن  
 الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني  
 فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها ايضا وجدت كانت متصفة بهذا  
 الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل  
 في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابتعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من أن  
 معنى قولهم الماهية غير مجعولة أن المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخله فيها على قياس ما قيل  
 من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب أن يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد  
 انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها  
 مفهومها سواء لم يقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل  
 بينهم ما فتكون احدها مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل  
 الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل  
 اتصافها بوجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ  
 صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج  
 فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها  
 موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي أن يناع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات  
 بالمعنى الذي ذكرناه اولاً وبين اثباتها لها بما بيناه انفسا انه الحق الذي لا يوهم بطلانه فالقول بنفي  
 المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا جلا على ما صورناه ومن ذهب الى أن المركبات  
 مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية  
 تلك الماهية متصفة عندها بمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لها معاً وان ارادوا كما هو الظاهر  
 من كلامهم أن ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها  
 الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشارك في ثبوت المجعولية  
 بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتميزان بأن المركب مجعول  
 في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلارية \* (المقصد \* السابع  
 المركب اما ذات) ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم ببعض اجزائه  
 ببعض آخر) منها (والا) اي وان لم يقيم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما  
 ماهية متحدة) وحدة حقيقية لماسياتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى  
 بعض وعلى هذا الحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع على أن حاجة بعضها الى بعض لا يجب أن  
 يكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من أن يكون بعض  
 اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثاني) اي المركب الذي  
 هو صفة (يقوم بثلاث) هو غير المركب واجزائه (قائما أن يقوم اجزائه) كلاهما (بذلك الثالث)  
 ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا  
 حقيقة لا اعتبارا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به  
 فيكون قيامه) اي قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التي هي الجزء القائم به ابتداء \* (المقصد  
 \* الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء) سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرها (اذا علم  
 انها مشاركة لغيرها في ذاتي) اي امر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (في ذاتي) بالمعنى



المذکور اذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنهما كانت  
 مركبة منهما (لا بأن يشتركا) أي يحكم على الماهية بكونها مركبة بأن تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه  
 في ذاتي آخر لا بأن يشتركا (في ذاتي ويختلفا بعارض) ثبوتي (اوسلب) أي عارض سلبی (الجواز كونه)  
 أي كون ذلك الذاتي أعني ما ليس بعرضي (تمام ماهيتهما كفراد البسيط) الذي هو طبيعة  
 نوعية فان افرادها (تختلف بالتعينات) التي هي امور عارضة مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها  
 وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبی هو أنه ليس مفهومه  
 الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود (ولا بأن يختلفا في ذاتي مع  
 الاشتراك في عارض) ثبوتي (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان  
 صفة ثبوتية اوسلبية) ويتميزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما (واعلم أن المشتركين في ذاتي  
 اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك (على التركيب لان اللازم) المذکور المستند الى الماهية (لا يستند  
 الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد أن يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك  
 فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض اوسلب وأما  
 الاشتراك في عارض ثبوتي اوسلب والاختلاف في عارض ثبوتي اوسلبی فظاهر أنه لا يقتضي تركيبا  
 اصلا\* (المقصد التاسع لا بد) في تركيب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض  
 اذ لو استغنى كل من الاجزاء (عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية  
 (كالجزر الموضوع بحجب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح (واورد  
 العسكر) فانه مركب (من الاحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون) فانه  
 مركب (من المفردات) مع أن كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي  
 (واجيب) عنه (بأن الجزء الصوري فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاتحاد كاهما والمفردات  
 بأسرها (محتاج الى) الجزء (المادى) الذي هو الاتحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة  
 الاعتبارية عارضة للانسان والجزر الموضوع بحجبه فلو كان احتياجا كافيًا لكان المركب منهما  
 ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) في الجواب (أن يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج)  
 أي صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) وآثار صادرة عنه (وانه) أي ذلك المزاج بمعنى  
 الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول  
 الامام الرازي في المباحث الشرقية وأما الجزء الاخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار  
 الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال  
 وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لم تركيب الجوهر  
 الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوز بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع  
 الخشبية وعرض هو الترتيب الخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والمحال تركيب الجوهر من عرض  
 قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك  
 الجوهر الا آخر لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل أن يكون العرض جزءا  
 محولا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الاتحاد وهو موجود بلا شبهة  
 الا انه (ماهية) وحدتها (اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر  
 والمركب من الانسان والجزر في أن المركب فيهما عين الاتحاد بأمرها وفي أنه يترتب على الكل فيهما  
 ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي أنه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض  
 للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا أن تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن  
 العسكر كراما موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعاً وذلك مما لا يقول به عاقل



(ثم انه يجب أن تكون الحاجة) بين الاجزاء اما من جانب واحد أو من الجانبين (بحيث لا تستلزم الدور) وذلك اعني استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين فإثر) اذ لا دور فيه (كما يحتاج الهيولى الى الصورة (من وجه) وهو أن يقاء الهيولى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهيولى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى (وسمائي) ذلك في موقف الجواهر \* (المتعدد \* العائتر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة (فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والاستلزامه) وكان الجنس منحصرا في نوع واحد أو نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة للجنس) وهو المطلوب (واجب عنه بأن المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان أردت بالعلة) العلة (التامة منعنا كون احدهما علة) للآخر (والحاجة) التي يجب ثبوتها بين الاجزاء (لا تستلزمه) أي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان أردت) بالعلة العلة (الناقصة فلعلة الجنس علة) ناقصة (للفصل ولا يجب استلزامها) لمعلولها (انما المستلزم) للمعلول (هي العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا يكون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي أن يقال ان أردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) في العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وایس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا (فهو) أي الفصل (علة له يحصله في العقل) أي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه أي يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعيينه في الذهن (لانه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس في الذهن والال لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل (بين) لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امرا معينا) ممتازا في الخارج (يقترن به تارة كونه خطا) أي فصل الخط المميزاياه عن مشاركته في المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل ثمة مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير أن يكون هنالك شيئا يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها (بل يحتاج في تحصيله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج (الى أن يكون احدهما) بل احدها أي الى أن يقترن به فصل واحد منها ليقرره ويحصله (فالم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصله الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج) بأن يكون للجنس وجود فيه وللصقل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والا ميران التمايزان) بالوجود (في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر وهو وان كان بينهما أي اتصال فرضت) كالملازمة والحلول في الهيولى



والصورة (ولنزد زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص ويتحصل) مفهوم  
العام (بالخاص) كما تحققت (فيكون له) أي لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية متغيرة  
لصورة الآخر (و) لكن (هويتهم في الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط (فزيد  
هو الإنسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج) بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج  
وينضم إليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الإنسان ثم ينضم إلى هذه الماهية موجود  
آخر هو الشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذلوك كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه  
الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة (فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق)  
أي من حيث انه متصل قد دخل عليه من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصل له كالناطق مثلا  
(كان هو الإنسان) اذ لا معنى للإنسان الحيوان دخل في طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث  
هو مفهوم غيره) أي غير الناطق (منضم اليه) أي إلى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة)  
هي غيرهما (كان كل واحد منهما مجزأ لهما) أي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل  
شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير  
اعتبار انه ناطق بوجه) كما أخذناه أولا (او غيره بوجه) كما أخذناه ثانيا (فهو المحمول) على الإنسان  
والخاص أن الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لهما اعتبارات فان الصورة العقلية  
تؤخذ تارة بشرط شيء أي بشرط أن ينضم إليها صورة أخرى فيطابقان معا أمرا واحدا فلا يلاحظ  
حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذ من حيث انهما يطابقان الماهية  
الإنسانية فالجنس المأخوذ به - هذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء  
أي بشرط أنها صورة على حدة بحيث اذا انضمت إلى صورة أخرى كانتا متغايرتين وقد تركب  
منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرنا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما  
ماهية الإنسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها  
على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لهما جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغاير بينهما وبين  
ما يقارنهما وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول (ومعنى حمله)  
أي حمل الحيوان مثلا (عليه) أي على الإنسان (ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهم  
الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدتا الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه) يعني قد اندفع بما حققناه  
من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة  
الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي  
وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو أن نقول لا اشكال في تركيب  
الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يحمل عليها مواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء  
المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها  
أن يقال ماهية الإنسان مثلا يصدر عن علمها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان  
وكالمشي والكاكب والضاكن إلى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات إلى الماهية الإنسانية  
على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لهما كالمشي وأخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر  
وأخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك أنها متغيرة في الذهن بحسب انفسها  
ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغيرة في الذهن اما أن تكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط  
لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغيرة الماهية وعلى الثاني اما أن تكون تلك الماهية  
المتعددة موجودة بوجودات متعددة أو بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب  
إلى كل واحد منها طائفة \* الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد بسيط



ذاتاً ووجوداً لكن يتزعزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية وجوداً وان جعل الأجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها إلا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه إلا ما سلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقةً لأمراً واحداً بسيطاً في الخارج وقد عرفت جوابه هناك \* الاحتمال الثاني أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لوجوداً ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه و كلاهما محال \* الاحتمال الثالث أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجوداً وهو مردود بأن الأجزاء المتميزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها و كذا حمل بعضها على بعض فان التمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما ما لا ارتباطاً يمكن يمتنع أن يقال أحدهما هو الآخر أو يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد يشهد بذلك بديهية العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنهما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض أيضاً واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الأمور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعشى اذ ليس لمفهوم الاعشى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجوداً خارجياً متأسلاً كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يتم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتاً بمعنى أن ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضاً أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية أي غير محمول عليها لا يجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الأجزاء الخارجية بأسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهمها ويكون القول الدال على مجموع تلك الأجزاء حذاً تاماً لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها أجزاء محمولة ايضاً فان لم تشمل على تلك الأجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتزمة من تلك الأجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم تشمل على امر زائد كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقة قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء وبالجملة لمجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء لكان مجموعها ايضاً تمام ماهية المركب في العقل فيلزم أن يكون شيء واحد حقيقةً متان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من أن تركيب الماهية من أجزاء غير محمولة لا ينافي تركيبها من أجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينهما وبين غيره كان ذلك المشترك جنساً له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلاً له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعاً والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عند ذلك أن المركب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة وأن المركب من الأجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطاً في الخارج ( وقرعوا على عليه

الفصل) كما فهموا (فروعا أربعة \* الاول لا يكون فصل الجنس جنساً للفصل باعتبار نوعين) اي لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزءان أحدهما جنس لهما مشترك بينهما وبين نوع ما والاخر



فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والا كان كل منهما علة للآخر) وانه محال (وأورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينهما وبين الفرس مثلا (والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له) مشترك بينهما وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس (واجابوا عنه بأن المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق) اي ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناطق (هو هذا العارض) اعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو أثر من آثار فصله \* الفرع (الثاني الفصل القريب لا يتعد فلا يكون لشيء واحد) سواء كان نوعا خيرا او لا (فصلان قريبان) اي في مرتبة واحدة (والاجتمع على المعلول الواحد) بالذات (علمتان مستقلتان) قيد الفصل القريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والناحي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العمل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة أخرى وامام وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهرا ولا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افرادها ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلة الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز أن يكون للجنس اجزاء وأن يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلة المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها بأقرب آثارها كالناطق لفصل الانسان ولما اشبهه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفي في ذلك) اي في أن الفصل القريب لا يتعد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والالم بممكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولو أردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشيء (عن جميع ما عداه لم يمنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تعريفا على العلية \* الفرع (الثالث لا يقوم فصل) قريب (الانواعا واحدا والا) اي وان لم يكن كذلك بل يقوم نوعين في مرتبة واحدة (فالبسيط اثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى أن يقال فيخالف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر \* الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اي الفصل القريب (لا يقارن) في مرتبة واحدة (الاجنسا واحدا والا فللبسيط اثران) اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحيث لا يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزاء خيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اي جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)



لا يتناهى على أن الفصل علة للجنس في الخارج (ويظهر حقيقة) أي حقيقة كل ما ذكر وضعفه  
 مما خصناه (واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلمية الفصل له فإن قلت هل تنأى  
 هذه الفروع على ما خصه أولا قلت أما تعاكس الخصال بين الجنس والفصل فلا يمنع منه علمه لجواز  
 أن يكون مفهوم ما في كل منهما ابهام من وجه فيحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية  
 إذ لم يجوز أن يكون بين اجزائها عموم من وجه وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لأن الواحد منهما  
 أن يحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا  
 عنه لا فصلا مقوماله وإن لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معا كأننا فضلا واحدا لا متعددا  
 هذا إذا كان للماهية جنس فإن المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتخصيل فلا يمنع من تعدد  
 الفصل القريب فيه كما عرفت وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون  
 بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله وأما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فإن كانت  
 في نوعين لزم ذلك أيضا عني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وإن كانت في نوع  
 واحد لزم أن يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لأنه لا يتحصل حينئذ كل منهما  
 بالفصل وحده والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسالة بل يتحصل كل منهما  
 بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن أن يكون له مدخل في تخصصيل الآخر الاعتبار  
 تحصله في نفسه فيلزم أن يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتخصص الآخر فيلزم الدور \* (المقصد  
 الحادي عشر الماهية) كالإنسان مثلا (تقبل الشركة) أي لا تمنع من فرض اشتراكها وحالها  
 على كثيرين (دون التعيين) الخصوص كعين زيد مثلا فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة  
 بالبدئية (فهو غيرها وقد اختلف في التعيين) الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها  
 (هل هو وجودي) أي موجود في الخارج (أم لا فذهب المحققون) من العلماء (إلى أنه وجودي لأنه  
 جزء المعين الموجود) في الخارج (وجزء الموجود) الخارج (موجود) في الخارج بالضرورة (وقد قال  
 بعضهم) يعني الكاتب (أن اردت بالمعين معروض التعيين) وحده (فلان سلم أن التعيين جزؤه بل هو عارضه)  
 ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه ألا ترى أن العيني العارض للموجودات  
 الخارجية ليس موجودا في الخارج (أو المجموع) المركب من العارض والمعرض (فلان سلم أنه)  
 أي المعين بهذا المعنى (موجود) فإن من يمنع وجود التعيين كيف يسلم أنه مع معروضه موجودان  
 بل الموجود عنده هو المعروض وحده (والجواب أن المراد بالمعين) الذي ادعينا وجوده (هو الشخص  
 مثل زيد ولا ريبه) لعقل (في وجوده وليس مفهومه مفهوم الإنسان) وحده (قطعا ولا لصدق  
 على عمروانه زيد) كما يصدق عليه أنه إنسان (فإن هو الإنسان مع شيء آخر تسمية التعيين فيه يكون  
 ذلك) الشيء (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين أن تركيب الشخص  
 المعين من الماهية والتعيين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم أن نسبة الماهية  
 إلى الشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول) فكما أن الجنس مبهم في العقل يحتمل  
 ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها إلا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج  
 ولا يتميزان إلا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها  
 إلا بشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومما يميزان في الذهن  
 فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلا وموجود آخر هو الشخص حتى  
 يتركب منهما فرد منها والالم يصح حمل الماهية على أفرادها بل ليس هنالك الاموجود واحد  
 أعني الهوية الشخصية إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وشخص كما يفصل الماهية  
النوعية إلى الجنس والفصل ثم أشار إلى الفرق بقوله (بيد أنه لا يحصل من كل شخص صورة



في العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من شخص آخر لان الشخصيات امور جزئية لا ترسم  
 صورها في ذات النفس بل في آلتها فكذا صورة الماهية الشخصية انما ترسم في الآلة ولا تتناولها  
 الا الاشارة النسبية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بهما من الانواع فانها امور كلية يتحصل  
 منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبق في العقول والشخصيات  
 تحصل هويات ترسم في الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها في الوجود  
 الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لا بشخصياتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين  
 الماهية والشخص ومن ههنا يظهر أن لا وجود في الخارج الا لاشخاص واما الطبائع والمفهومات  
 الكلية فينتزعهما العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب  
 استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة  
 الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه أن يكون الامر الواحد  
 بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه  
 في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهية وان اراد  
 أن في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته انصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين  
 لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر انما من أن الموجود الخارجى متعين في حد نفسه  
 فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد أن في الخارج موجودا اذا تصور وجرّد  
 عن شخصياته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج  
 الا لاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة وأما ما يقال من أن الطبيعة  
 الانسانية مثلا قابلة في نفسها للعدد والتكثير فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت  
 تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة  
 في الخارج على أنها متكثرة لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه أن كل واحد  
 من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعيينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة  
 كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهية (وقد احتج  
 الامام الرازى على كون التعيين امرا وجوديا (بأنه لو كان عدميا لكان اما عدم مطلقا وانه ظاهر  
 البطلان) لان العدم المطلق لا يتميز فيه فكيف يميز غيره واما عدم مضافا وحينئذ اما أن يكون عدما  
 لا لتعين العدمى فيكون هو وجوديا (واما) أن يكون (عدما لتعين آخر فذلك) التعيين (الآخر ان كان  
 عدما فهذا) التعيين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان  
 كان) ذلك التعيين الآخر (وجودا وهذا) التعيين الذى نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فنبت  
 أن كون التعيين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لان سلم انه لو كان  
 التعيين (عدميا لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمى بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان  
 العدمى يقابل الوجودى كما أن العدم يقابل الوجود فلو كان العدمى عدما لكان الوجودى وجودا  
 وليس كذلك (بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) اى الوجودى مما لا يستقل  
 بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما  
 هو بوجوده له (لا أن يكون ذلك) اى ثبوته لموصوفه (باعتبار وجوده في العقل وانصافه به فيه)  
 كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته له وانصافه  
 بها انما هو في الذهن (وهو) اى الوجودى بالمعنى المذكور (اعلم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه  
 (الجواز وجودى لا يعرض له الوجود ايدا) كل سواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودى انه  
 مفهوم يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد أو لم يوجد



وأما صدق الموجود بدون الوجودى ففي الموجودات القائمة بذواتها وإذا كان كذلك لم يكن الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير الوجودى (ما قبل أنه) أى الوجودى (عرض من شأنه الوجود) الخارجى سواء وجد أو لم يوجد (وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) إذا المفهومات المغايرة للمفهومى الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من أن لا يكون التعيين وجودا أن يكون عدما (أو) كان الوجودى (ما ليس بعدم) فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية (أذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم) (ولا قائل به) فإن قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعنى الوجود والعدم أيضا وهو المناسب للمقام وإذا لم يكن التعيين موجودا كان معدوما قطعاً قلت فحينئذ يجب أن التعيين إذا كان معدوما لم يلزم أن يكون عدما شئ آخر بل ربما كان شيا معدوما فى نفسه وهو ظاهر (وأما المتكلمون فقالوا التعيين امر عدى لوجهين الأول لو كان) التعيين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بأن الماهية متميزة) عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعيين اليها وفيه) أى فى هذا الجواب (نظر اذ مر ادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لولا امتياز احدهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعيين باحدهما وانضمامه اليها أولى من العكس (وذلك) أى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعيين) لا بذات الماهية بل الجواب أن يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص الفصول بخصص الاجناس وتوضيحه أن التعيين او الفصل ينضم الى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام \* الوجه (الثانى لو كان) التعيين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فإن كل موجود خارجى لا بد أن يكون متعينا فى نفسه (فهو) أى كل واحد من التعيين (مشارك للتعينات) الاخر (فى كونه متعينا وتمتاز عنها بتعيين) آخر يخصه (فيتمسك) اذ تنقل الكلام الى ذلك التعيين الاخر (واجيب عنه بأن كونه تعينا) أى مفهوم التعيين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) وهى متميزة بذواتها الخصوصية (والجواب الى التمايز بتعيين زائد هو الاشتراك فى الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظران كل تعين) أى كل فرد من افراد التعيين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود فى الخارج كذلك (سواء كان له ما يشاركه فى نوعه ام لا) بل انحصر نوعه فى شخصه (وتعيينه غير ماهية لانه لا يقبل الشركة) بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل أن يقول لانسلم أن كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بأن كل موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعيين هو فى نفسه بحيث اذا لاحظته العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق أن) هذين (الدليلين) الخلفين للمتكلمين على كون التعيين عدما (مبنيان على كون التعيين امر انضمام الى الماهية فى الخارج متمازا) فيه (عنها وقد علمت أنه نفس الهوية) الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا (وهذا) أى كون التعيين متمازا عن الماهية فى الخارج منضمما اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون نفيه) فإن هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين (فأذن النزاع لفظى) فإن الحكماء يدعون أن التعيين امر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون أنه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضمما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى (المقصود الثانى عشر قال الحكماء) الذاهبون الى كون التعيين وجوديا (التعيين ان علة بالماهية) بأن تكون مقتضية لتعيينها اقتضاء تاما (أما بالذات أو بواسطة ما يلزمها المحصوروعها



في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين الذي عمل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعيين آخر  
 والا انفك عن التعيين الأول فيختلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعيين الماهية  
 زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء وأما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها متميزة في نفسها  
 عن فرض الاشتغال فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هنالك تعدد أصلا بل هذا اقوى في نفي  
 التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد (والا) وان لم يعمل التعيين بالماهية (فلا يعمل بما يحل فيها)  
 اي في الماهية (لانه) اي حلول شيء في الماهية (فرع تعينها) لانها ما لم تتعين في نفسها  
 لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز أن يعمل تعينها بما حل فيها والادار (ولا) يعمل ايضا (بما ليس حالا)  
 في الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مبين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن أن يكون  
 علة لتعيين شخص دون آخر ولا تعين ماهية دون أخرى (بل) يعمل (بمحلها) اي بعمل الماهية  
 (فيجوز تعددها) اي تعدد أفرادها (بتعدد القوابل) اي المحال (اما بالذات) كهيولات  
 الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالانطف القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض  
 تسكن فيها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات  
 مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد أشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور  
 فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحادثة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك  
 بالقياس الى صورته النوعية (وبنوا على هذا) الذي ذكره من أن تعدد أفراد الماهية الواحدة  
 انما يكون بتعدد قابليها اعني مادتها على احد الوجهين (ان مالم يس بمادى ويسمى مجردا  
 ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادى فهي  
 اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للجرد محل غير المادة  
 الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا \* ولما كان لقابل أن يقول النفوس الناطقة  
 متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية)  
 اي حادثة في المادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهي في حكم الماديات فتعدد بحسب  
 تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها  
 منحصرة في اشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل  
 (فالقابل ان كان تشخصه بما هيته) اولوازمها (انخصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به) اي يكون  
 تعينه معللا بما هيته وانحصاره في شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورته) فان تشخص الهيولى  
 معلل عندهم بالصورة الحادثة فيها لا بما هيته الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل  
 فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخص القابل (بما حل فيه لزم الدور) الذي  
 ادعيتوه (وان كان) تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانه لا يمكن ان يكون الكلام الى تشخص ذلك  
 القابل الاخر والحاصل أنه لو صح دليلكم على أن تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابليها للزم  
 تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض  
 بعض الفضلاء (بأن تعينه) اي تعين القابل معلل (باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية)  
 بحيث يكون كل استعداد سابق معدا لاحق وهذه الاستعدادات ليست مجمعة معا بل متعاقبة  
 ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدى) خبر قوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى (نفسه) لانهم لما  
 حوزوا تعينه) اي تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكره هو أن علة تشخص القابل امور  
 حالة فيه سابقة على ذلك الشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على الشخص الاخر  
 وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا أن نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفات العارضة لها كذلك)  
 اي على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل



والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضى  
 تشخصا معيننا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا (ومهم من جعل هذا) الاعتراض  
 (دليلا على ان التعيين ليس وجوديا) فقال لو كان تعيين الشخص الذى له ما يشاركه في نوعه وجوديا  
 لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصرت في نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان  
 بماهية انحصرت في شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور  
 والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امر امباينا فلا يكون التعيين امر وجوديا (وقد يقال) في اثبات  
 كون التعيين عدميا (التعيين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له في الخارج (ومنع بأن هذا)  
 السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعيين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم  
 كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعنى التعيين شرع في الامور العارضة لها  
 بالقياس الى الوجود فقال \* (المرصد \* الثالث في الوجوب والامكان والامتناع) والقدم والحدوث  
 (وفيه مقاصد) \* خمسة (المقصد الاول تصوراتها) وكذا تصورات ما يشترق منها اعنى الواجب  
 والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يقدر على الاستكساب اصلا يعرف هذه المفاهيم ألا ترى  
 أن كل عاقل يعلم أن الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كائنا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد  
 الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عترف كل واحد من الثلاثة اما بأحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يرد  
 على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه  
 او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه  
 فبدأ أخذ كلامنا من الثلاثة في تعريف الآخر) الا يرى انه عترف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب  
 الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعترف الممتنع الوجود تارة بالواجب  
 المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعترف الممكن أولا بسلب الواجب  
 المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر)  
 وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم أولا امه كان  
 العدم والامتناع وجوب العدم أولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم أولا  
 امتناعهما فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله  
 (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورة يعنى انها متشاركة في كونه ضرورية ومع ذلك  
 متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا  
 فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر  
 (لانه اقرب الى الوجود) الذى هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكّد الوجود واما الامتناع  
 فهو منافي للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى  
 اجلى التصورات كان اظهر من غيره (واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص  
 وهي ثلاث (فالاولى استغناؤه) في وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه  
 فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشئ الذى يمتاز به الذات  
 عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاقاربين ظاهر مشهور وأما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل  
 الواجب او ارادة مبدأ الوجوب (وهي) اى هذه الخواص (امور متلازمة لكانها متغيرة  
 في المفهومية) أما تغايرها فلا أن الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه  
 والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية وأما  
 تلازمها فلا أنه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد  
 احدهما من الامرين وجد ما به تميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذى ذكرناه من معاني



الواجب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب من كونه وجوديا أو عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخير ان وجوديان بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب (المقصد \* الثاني أن هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج) أما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي (وأما الوجوب فلو جهين الاول انه لو وجد) الوجوب في الخارج لكان اممكنا او واجبا لا تنحصر الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذ لو اقيام الوجوب به لم يكن واجبا أصلا (فالاولى أن يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوبه) أنا فختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ما قبل من أن وجود الوجود عينه وأيضا جاز أن يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها واعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والام لا يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه ور بما فختار الشق الاول (ويجاب عنه) اى عن الوجه الاول (بأنه قد يكون) الوجوب (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز أن يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس ثمة علة) هي الوجوب (ولامعلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقتال بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا أن نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجواز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوّه عنه فلا محذور الوجه (الثاني وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائدا) على الماهية (وسنبطله) حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجوز أن يكون زائدا على ماهية الواجب ولم تعترض لكونه جزامها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة بتافيه (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثاني بأن (منع كونه نسبة) فقال فختار أنه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة (فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعني (ما تميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ما عداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما تميز به الذات عن الغيروي والمخلص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن أن يكون امرا اثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلاف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان امما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا وهذا خلف وان كان ممكنا قلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب



ولم يشربه الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد تكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لمكان اما بنفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلامهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والالم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فلم يمكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر هو انه) اي الامكان (سابق على الوجود) لان الشئ يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما يستعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح أن يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفيها) في الاستدلال على كون الوجوب والامكان امر اعدmia (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا اننا لانسلم تقدمه لجواز أن يكون معه وحينئذ نقول لاشبهة في أن الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره (ضابط) يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما أساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اي يتصف اي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري) اي كل نوع كان بحيث اذا فرض أن فردا منه اي فرد كان موجود وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على أنه حقيقة ومرة على أنه صفة فانه يجب أن يكون اعتباريا لا وجوده في الخارج (والالزم التسلسل) في الامور الخارجية المترتبة الموجدودة معا (فحوالقدم فانه لو وجد) فرد منه (لقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالوصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبقى) والا انصف بالبقاء واذا كان البقاء قائما لم يكن الباقي باقيا (والموصوفية فانها لو وجدت لمكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها لو وجدت لمكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة (والتعين فانه لو وجد لمكان له تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والمنع ما ذكرنا) من أن وجوب الوجوب بنفسه وتلخيصه أن ما حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به وأما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرها هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله (وكذا) اي وكذا اعتباري ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اي وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب أن يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب أن يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات



لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب أن تكون اعتبارية أذ لو كانت وجودية  
لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وأنه محال بالضرورة (فهذا) الذي  
ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلي شامل لموارد متعددة (اعطينا كههنا حذف المونة  
التكرار عنفاً فاحتفظ به) واعتن بشأنه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندئذ حال  
الأمور الاعتبارية (واعلم أن هذه) الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب  
والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في التعقل أو الذكر (وموادها) بحسب نفس الأمر وذلك  
لأن المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات  
ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون اخص من جهات القضايا  
وموادها فإن المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوماً آخر حينئذ  
أما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد أسود وأما أن يعتبر مجرد  
اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد أعمى  
والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب  
أن يكون أسوداً أو أعمى أو يمتنع أو يمكن كما يقال زيد يجب وجوده أو يمتنع أو يمكن وهذا الأخير  
هو الذي نحن بصدده أذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية أو السوادية  
أو غيرهما وكذلك الحال في الممتنع والممكن (والا) أي وإن لم تكن هذه غير جهات القضايا  
وموادها بل كانت عينا (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) أي كانت تلك اللوازم من قبيل  
الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك (فأذا قلنا) مثلاً (الزوجية واجبة للأربعة فنحن به  
وجوب الحمل) أي حمل الزوجية على الأربعة (وامتناع الانفكالك) أي انفكالك الأربعة عن  
صفة الزوجية (وهذا) أي وجوب الحمل الذي بين الأربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتي)  
الذي بين الشيء ووجوده ألا ترى أن الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وأن الزوجية  
واجبة الحمل والصدق على الأربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحققه ما صورناه لك فلا تغفل  
عنه (وقد زعم بعض المجادلين أنها) أي هذه الأمور الثلاثة سوى الامتناع أذ لم يتدع أحد كونه  
وجودياً (أمور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان (الأول  
الوجوب لو كان أمراً عدمياً لم يتحقق إلا باعتبار العقل له) أذ لا تحقق للعدميات في أنفسها إنما تحققها  
باعتبار العقل لها فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً إذا اعتبر العقل وجوبه (والثاني  
باطل فإن الواجب واجب في نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (أم لا)  
يوجد فرض أصلاً (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ لا يتصور أن يوجد منها فرض  
الوجوب قطعاً لم يتدح ذلك في وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجباً)  
وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجودياً (والجواب النقض بالامتناع والعدم) أذ كل  
منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل أم لم يوجد وليس شيء منهما موجوداً بالضرورة  
والاتفاق والحل أن يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج أو نفس الأمر لا يقتضي كون  
تلك الصفة موجودة في أحدهما الأخرى أن زيدا أعمى في الخارج وليس العمى موجوداً فيه  
وذلك لأن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ظرفاً لانصاف شيء آخر به وكذا  
الحال في نفس الأمر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلاً أمراً عدمياً اعتبارياً  
أن لا يكون شيء موصوفاً به في نفس الأمر الوجه (الثاني أن نقيضه اللاجوب وهو عدمي  
لصدقه على الممتنع) فإن الممتنع لا واجب (فهو وجودي والالزام ارتفاع النقيضين) وكذلك  
نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي (والجواب النقض



بالامتناع لان تقيضه) وهو الامتناع (عدمي لصدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع  
وجوديا (وتحقيقه) اي تحقيق الجواب بطريق الحل (أن ارتفاع التقيضين بمعنى الخلق عنهما محال)  
اي يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بأن لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز أن لا يصدق  
على امثله واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه متمنع ولا انه ليس بمتمنع فكل مفهوم  
وجوديا كان أو عدميا مع تقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء  
بأن يصدق عليه معا ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شيء منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى  
خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز أن يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع  
واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك أنك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء  
كان تقيضه رفع ثبوته فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان  
تقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضا وليس تقيض وجود الوجوب في نفسه  
وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده في نفسه  
أن يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه (الثالث وهو لا ينسبنا أن امكانه لا) اي امكانه عدمي  
(ولا امكان له) اي ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي  
ونفي الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا  
وقولنا لاوجوب له (وهو) اي هذا الوجه (قريب من) الوجه (الأول) لان محصولهما انه لو كان  
الامكان او الوجوب امر اعدميا لم يكن الممكن ممكنا والواجب واجبا الا أن الملازمة هنالك تثبت  
بأن العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بأن الاعدام لا تمايز بينها (والنقض هو النقص) فنقول  
امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد أيضا فلو كان الامتناع أو العدم عدميا  
لم يكن المتمنع متمنعا والمعدوم معدوما والحل أن يقال قولنا امكانه لا معناه أنه متصف بصفة  
عدمية هي الامكان وقولنا لاامكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما أن فرقا بين اتصاف الشيء  
بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية  
وبين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردهما  
في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر  
كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب  
والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر  
هنالك ادلة متقابلة فقال (ولو شئت نفي شيء فقل هو اما وجودي او عدمي) اي اذا اردت نفي شيء  
كالوجوب مثلا بالكلية فقل لاوجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما أن يكون وجوديا او عدميا (وكلاهما  
باطل اما كونه وجوديا فبديل كونه عدميا اولانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على  
ذات الواجب (اولا) يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا  
يكون زائدا عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافية واما كونه عدميا فبديل كونه  
وجوديا وكذلك كل مشترك) بين قسمين او اقسام (يمكنك نفيه بنفي قسميه) او اقسامه كقولك  
لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم  
بل هو أبدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب  
كظريان الضد او مختار والكل محال (او) بنفي (مذهبين متقابلين فيه) كأن يقال لو كان العالم  
موجودا لكان اما قدما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافية (وكثير من شبه القوم) في الاشياء التي  
يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذي نهى عنه عليه على وجه كلي (فتركها) اي ترك تلك الشبهة  
الكثيرة ولا تذكرها في مواضعها (لانه) اي لان ذلك الكثير من الشبهة فاشبه اولنا نظرا الى المعنى وذكره



ثانيا نظرا الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايراد ابطالها على طرف التمام) يعنى قد نبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلى قانونى فهى بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى قولهم هو على طرف التمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب المرام والتمام ثبت ضعيف بسببه خصاص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه يثبت على قدر قامة المرء \* (المقصد الثالث فى ابجاث الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه) اى الواجب لذاته (لا يكون واجبا بالغير والالزام من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلم يكن) الواجب لذاته (واجبا لذاته) هذا خلف واعترض عليه باننا لنسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فى ذلك الواحد الذى ارتفع أما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز أن يستلزم المحال والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والالزام تواردا العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجيب بأن الواجب لذاته ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما (وثانيها انه لا يكون) الواجب لذاته (مركبا لا) من اجزاء متمايزة (فى الخارج ولا) من اجزاء متمايزة (فى الذهن والاحتياج) الواجب لذاته فى ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزء الشئ غيره واحتياج) فى نفس الامر (الى الغير ممكن لا يقال) كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا (ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم أن المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هى ذاته) لا غيره (فلا يخرج الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث يجب (وجوده لذاته لانا نقول) جميع اجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من اجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فاذا كان مركبا (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجزائه (كافيا فى وجوده) بل يكون ذاته فى نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) اى موجودا فى الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية (لكن) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية اذ لا بد أن يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج فى وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستندا الى علة (وبعالم بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والاحتياج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا ووجودا تبا هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علمته لا يوجد) لماستعرفه من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علمته (وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه) اى الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن المتنسبين قطعا) فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مقابل على تقدير كونه موجودا (وكونه نسبة يتأخر الفرض المذكور وهو كونه موجودا) لان النسب عندنا امورا اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارض الكلامنا (ورابعها انه لا يكون) الوجوب (مشترا كابن اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان



مشتركاً بينهما السكّان نفس ماهيتهما (والمشتركان في الماهية لا بدّ أن يتمايزا بتعين فيلزم) حينئذ (تركبهما)  
 من الماهية والتعين (وأنه محال) لما مرّ من امتناع تركب الواجب (لا يقال لأنسلم أنه نفس الماهية)  
 لجواز أن يكون عارضاً لها فلا يلزم تركب الواجب (لأننا نقول المدعى) هو (أنه لا يكون) الوجوب  
 وجودياً مشتركاً وقد بينا أنه لو كان وجودياً كان نفس الماهية (والأظهر أن يحال هذا الحكم  
 على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقاً) \* (المقصد الرابع في إيجات الممكن لذاته وهي)  
 أيضاً (أربعة أحدها قال الحكماء الامكان محوج) للممكن (إلى السبب) أي الامكان علة احتياج  
 الممكن إلى المؤثر (وفي إثباته منهجنا الأول دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه) أي وجوده  
 وعدمه بالنظر إلى ذاته (ومعنى كونه) أي كون الامكان الذي هو ذلك التساوى (محوجاً)  
 للممكن (إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه) على الآخر (اللامر) مغاير للممكن (يرجح أحدهما  
 على الآخر والحكم بعد تصورهما) أي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحول  
 الذي هو معنى كونه محوجاً إلى السبب (ضروري) يحكم به بديهية العقل بعدم ملاحظة النسبة بينهما  
 ولذلك (تجزم به الصبيان) الذين لهم أدنى تميز لا ترى أن كفتي الميزان إذا تساويتا لذاتيهما وقال  
 قائل ترجحت أحدهما على الأخرى بلامرّج من خارج لم يتبله صبي تميز وعلم بطلانه بديهية فالحكم  
 بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر الأمر مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون  
 الامكان محوجاً إلى السبب (بل) الحكم بالاحتياج في المتساويين إلى المبرج (مر كوز في طباع البهائم)  
 أيضاً (ولذلك) تراها (تتفر من صوت الخشب) فأنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين  
 بالنسبة إلى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مرجحاً عليه  
 فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) أي نفورها (لحدوثه لا لامكانه) فأنه لما حدث الصوت بعد عدمه  
 تخيلت البهائم أن لا بد له من محدث لأنها تخيلت تساوى طرفي الصوت وأن لا بد هناك من مرجح  
 (فإن قيل لو كان) الحكم بأن الامكان محوج إلى السبب المؤثر (ضرورياً) أو ليس كما زعمتم (لم يكن بينه  
 وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) إذ لا تفاوت بين الأوليات (ولم يختلف فيه) أيضاً (العقلاء)  
 لأن بداهة عقولهم حاكته حينئذ (قلنا قدم رجوابه) وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم  
 واحتمال النقيض بل هو لالتفاوت في تجريد الطرفين أو للآلاف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور  
 طرفي أحد الضرورين دون تصور طرفي الآخر وأنه يجوز أن يخالف في البديهي قوم قليل كيف  
 وقد أنكر طائفة البديهيّات رأساً (وإن قيل أكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان أحد  
 طرفي الممكن لأعن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على إنكار  
 الحكم البديهيّ (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (في تخصيص الله العالم بوقته) الذي  
 أوجده فيه بلامرّج مخصص مع أن سائر الأوقات تساويه في صحة الإيجاد فيها (والتفاوتون  
 للغرض) عن أفعاله تعالى يعني الأشاعرة قالوا بخلافه (في تخصيص كل فعل) من أفعال العباد  
 (بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمه والندب والكرهية مع أن تلك الأفعال متساوية عنده  
 في صحة تعلّق تلك الأحكام بها (والمعتزلة) خالفوه (في تعلّق القدرة بالشئ مع أن نسبتها إلى  
 الضدين) أي إلى ذلك الشئ وضده (سواء وفي اختلاف الذات في الصفات مع تساويها) في الذاتية  
 التي هي تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه أيضاً (في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة) كالغرب  
 أو الشرق مثلاً مع تساوى جميع الجهات في قبول حركته إليها وعلى سرعة مخصوصة أو ببطء معين  
 مع تساوى نسبة حركته إليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل  
 نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع  
 الأخرى (و) في (اختصاص طرفي المقسم بمقدارهما) من الغلط والركة (قلنا) لم يقل أحد من العقلاء



المذكورين بأن أحد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها  
 (و) لكنهم (لا يلتزمون) ولا يقولون به (بل يحتالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد  
 طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة اضعيفة فركزوا في عقولهم بطلانه) والاما  
 احتالوا في دفعه بأمرهم ولا اجتراء بعضهم على التزامه (وسنفصلها) اي تلك الاجوبة القوية  
 والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج (الثاني) في اثباته (الاستدلال  
 عليه وفيه طرق \* الاول الماهية) الممكنة (مقتضية للتساوي) اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها  
 (فلو وقع احدهما للمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحا) واولى به من الطرف  
 الآخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية  
 الممكن ومناقض له (فلما انما يناقضه) اي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) اي لذلك  
 الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذلك فنتقيضه  
 اقتضاء الذات احدهما (لاحصولة) اي لاحصول احدهما (لالعلة) كما زعمه الخصم القائل بالاتفاق  
 وان احدهما المتساويين يقع بلا علة اصلا \* (الطريق الثاني واختاره الامام الرازي) في المحصل  
 والاربعين (لا بد) للممكن (قبل الوجود أن يترجح طرف) اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث  
 يجب لما سيأتي (و) ذلك (الترجح) لو اصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد ما لم يكن  
 فلو جاز أن لا يكون وجوديا لجاز أن لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين  
 واذ كان الترتيب امرا وجوديا (فله محل) موجود لا متنازع قيامه بذاته او بعدمه (وليس)  
 ذلك المحل (هو الاثر) اي الممكن (والا كان) الاثر (موجودا قبله) اي قبل الترتيب السابق على وجوده  
 فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هنا من شيء آخر موجود يقوم به الترتيب  
 (فهو المؤثر قلنا لا نسلم) أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتي من انه لا بد أن يترجح  
 وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود)  
 وحينئذ جاز أن يقوم الترتيب بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم  
 كون الترتيب سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لا متنازع  
 قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق أن الترتيب والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون  
 موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا  
 فلا يستدعي محلا آخر موجودا في الخارج \* (الطريق الثالث له) اي للامام الرازي ذكره في الاربعين  
 و (قد بناء على قول الفلاسفة انه يمنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اي يمنع عدمه مقيد بهذا القيد  
 وهو أن يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته (والا) اي وان لم يمنع  
 كون عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اي فيكون تقدم عدمه على وجوده او تأخره عنه بزمان لان  
 المتقدم اذا لم يمكن أن يجتمع المتأخر كان التقدم زمانيا (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان  
 معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اي الزمان لا متنازع عدمه  
 كذلك (واجب) مستقر وجوده دائما (وانه ممكن لذاته لتركبه من آتات متقضية) فلا يكون وجوبه  
 لذاته لما مر من استحالة تركيب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متقضية متعاقبة (فوجوبه  
 بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا (ولا يخفى انه) اي هذا  
 الطريق بعد تسليم مقدمانه يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءا او شرطها و (لا ثبت  
 الدعوى الكلية) التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب  
 لا يصح القاعدة القائلة بأن الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز أن يكون ذلك بسبب  
 امر مختص بالزمان وقد عرفت أن الطريقين الاولين لا يتمان ايضا (فالامر المتنازع) اي الطريق



الواضح المعبد (هو) المنهج (الاول) يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور (وشبه المنكرين) لكون  
 الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اى متعددة كثيرة الشبهة (الاولى) ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك  
 الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا أمكن تأثير شئ فى شئ لكنه غير معقول اذ (التأثير) فى الوجود  
 مثلا (اما حال الوجود) اى وجود الاثر (وهو محال لانه ايجاد الموجود) وتحصيل الحاصل (واما  
 حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للنقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا  
 كالانكسار مع الكسر والوجود مع الوجود واما فرض أن التأثير فى الوجود اعنى اليجاد انما هو  
 حال العدم كان وجود الاثر ايضا فى تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اى الاثر  
 حال عدمه (نقى محض فلا يصلح) هو فى هذه الحالة أن يكون (اثرا) للوجود واذلا اثر له فلا تأثر ولا ايجاد  
 منه حينئذ (ولانه) اعنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل أن يتعلّق به تأثر ويجاد  
 (فلا يستند) هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على اليجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير  
 فى الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نقي التأثير فى العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر  
 معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال  
 الوجود لا يصلح اثر للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلّق به الاعداد فلا  
 يستند الى مؤثر العدم (والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجوه قبل) اى قبل اليجاد  
 فانه تحصيل لما كان حاصل قبل هذا التحصيل وهو محال بديهى (والا فلا ايجاد للوجود) بوجوه  
 مقارنة للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة

فيه (ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة) فى نفسها (اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت)  
 لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو  
 حصول الحاصل او قول لزم أن لا يحدث صفة فى شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها ويجادها  
 اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها  
 امر بديهي فانتقض دليلكم قطعاً (والجواب ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال  
 الوجود او حال العدم (ضرورة بشرط المحول) فان التأثير فى وجود الاثر بشرط الوجود  
 او بشرط العدم محال فسلب التأثير فى الوجود مثلا ضرورى بشرط اتصاف الاثر بالوجود  
 او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحول (وهو) اى هذا المذكور اعنى الضرورة  
 المشروطة بالمحول (لا ينافى الامكان الذاتى) لان الملاحظ فيه الذات دون ماله من الصفات  
 فامتناع التأثير بشرط احدي هاتين الصفتين لا ينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن فى زمان كل واحدة  
 منهما وتحريره أن يقال قولك التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به  
 أن التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالخبر ممنوع بأن التأثير فى ذات الممكن من حيث  
 هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه فى زمان الوجود او زمان العدم اخترنا  
 انه فى زمان الوجود كما مر \* ومنهم من اجاب بأن التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس  
 ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوزة تقدم  
 التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم فى آن وحصول الاثر فى آن آخر يعقبه وليس فى ذلك  
 اجتماع الوجود والعدم اصلا \* الشبهة (الثانية) وهى ايضا دالة على أن الممكن غير محتاج  
 الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما فى الماهية او الوجود  
 او الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثير فى شئ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض  
 مؤثرا بانقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا  
 جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثر او الموصوفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه)



اى التأثير (فى الوجود) الخاص (اى فى الهويات كإمتز) من أن المجعول هو الوجود الخاص  
 لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق أن تأثير المؤثر فى اى شئ هو بما لا مزيد عليه (وايضافينقى)  
 ما ذكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تأثيرها ما فى ماهيتها او وجودها  
 او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه \* الشبهة (الثالثة الحاجة والمؤثرية لوجودنا)  
 فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ  
 لا يتصور قيامها بذاتها للحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية  
 لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين  
 لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا امكانه ولا لغيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن  
 اصلا وهو المطلوب (والجواب انه لا يلزم من كونهما) امرين عدميين (اعتباريين اتفاهما)  
 عن غيرهما (بمعنى ان لا يكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجا ومؤثرا) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية  
 فان الامور العارضة العدمية تتصف بها الاشياء فى انفسها (كلامتناع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان  
 لا وجودا هما فى الخارج مع أن المتنع والمعدوم متصفان بهما قطعاً (فان قيل لو ثبتت) اى لو ثبتت  
 الحاجة والمؤثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما (فاما وجوديتان واما عدميتان) اذ لا يخرج عنهما  
 (ويطال كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين (بما عرفت) أما ابطال الوجودية  
 فليزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم وأما العدمية فبأن يقال  
 هما نقضا للاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر فى الوجوب (فقد عرفت الجواب)  
 عن ذلك فيما اشيرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو أن يقدح فى دليل الوجودية او دليل  
 العدمية بما عرفت فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما  
 اعتباريين وما توسط بينهما اعنى قوله فان قيل من تمة الاول والمراد أن هذه الشبهة كالأولين منقوضة  
 بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى أن لا تحدث هذه الصفات لاننا لم بالبديهة انما على تقدير  
 حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها \* الشبهة (الرابعة) وهى مخصوصة بنقى  
 كون الامكان محوجاً أن يقال (لوا حوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم) ايضا  
 الى المؤثر (لاستواء نسبتها اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية  
 عنهما معا فكم أن الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نقي محض لا يصلح اثر) لشئ  
 سواء كان عدما اصليا او طارئا وفى الاصل مانع آخر وهو انه مستقر فالتأثير فيه محصيل للحاصل  
 فوجب أن لا يكون الوجود ايضا اثر الشئ (والجواب ان العدم ان يصلح اثر باطل دليلا) (م)  
 لبطان اتفاء اللازم حينئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) اى لانسلم انه لوا حوج فى الوجود  
 لاحوج فى العدم (للفرق البين وهو أن الوجود يصلح اثر دون العدم) فيكون الامكان  
 محوجا فى الجانب الذى يصلح اثره ولا يلزم منه أن يكون محوجا فى الجانب الذى لا يصلح لذلك  
 قطعاً (و) لئلا نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلمنا) الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلانسلم ان العدم  
 لا يصلح اثر الشئ) اى لانسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا عدم العلة) فانه لولا أن العلة  
 معدومة لم يكن المعلول معدوما (لا يقال لوجاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من  
 استناد عدم المعلول الى عدم العلة (بجواز) ايضا (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه)  
 اى جواز استناد الوجود الى العدم (ينفى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فيستد باب اثبات  
 وجود الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع أن الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية  
 (بحكم يجوز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم  
 (فلا تصح) تلك (الملازمة) اصلا \* الشبهة (الخامسة) وهى ايضا مخصوصة بنقى كون الامكان



محوجا (لو كان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لا حوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى  
ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي  
فلا ينفلت عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله  
الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والتمالي باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء  
(ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان)  
الحاصل به (امرا متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقي) الذى هو المتصف  
بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يـ كون مؤثرا فى الباقي والمقدر  
خلافه (لا يقال تأثيره فى بقائه) الذى هو امر متجدد (لا فى ذاته) بحسب أصل الوجود الذى  
كان حاصل (لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفتم به (قبيق) الذات (بلا مؤثر)  
فيما فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى  
التأثير فى الممكن الباقي (ليس تحصيل للعاصل ولا) تحصيل (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو أن يكون  
(دوامه لدوامه) كما كان وجوده أولا من وجوده (فان سمي الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصل في أول  
زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لانا نقول التأثير فى دوام الوجود الحاصل أولا لا فى امر متجدد هو  
وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير فى الوجود الحاصل أولا بل فى امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد  
والاختلاف فى أن المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم أن الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه  
انه لا تأثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه أن تأثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء  
فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لا فى الذات الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ  
الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور أن يفيد المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والالزم تحصيل الحاصل  
واذا اخذ وحده كان بقاءه مستفادا منه ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار  
دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا فى تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح  
المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام أن يقال كما أن اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن  
مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به  
فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما  
استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحالة اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما أن اتصافه  
بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا  
والاول هو اتصافه بأصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره  
محتاج الى المؤثر الذى يفيد الوجود ويدعمه على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويدعم له ذلك  
الاتصاف لاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه  
امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وقد نهت على معنى التأثير والايجاد فيما سبق ومن قال  
ان التأثير فى الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم أن المؤثر يحصل فى الزمان الثانى أصل الوجود الذى  
كان حاصل او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير  
اذا كان فى امر متجدد لا يكون تأثيرا فى الباقي البتة فقد توهم أن ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا  
باطل لان التأثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى أصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال  
من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه  
من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فممكن من امره على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال  
بتغير العبارات \* الشبهة (السادسة لو كان) الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (للحدوث)  
التي نشاهد (مؤثر) اما الحدوثها واما امكانها (فاما) أن يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها)



أي حدوث تلك الحوادث في أوقاتها المخصوصة (بلاسبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث  
 من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في أن ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال ذلك  
 المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فينسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر  
 في الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات  
 مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلاسبب يدعوه  
 اليه فان ذلك هو السبب في الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر  
 (لاداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) أي وقوع احد المتساويين (بلاسبب) مؤثر  
 والثاني هو المحال لانه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلاسبب مرجح من خارج وقد عرفت  
 بطلانه بالضرورة وأما الاقل فليس بمحال لانه ترجح من غير مرجح أي من غير داع يدعوه لامن غير ذات  
 متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو  
 أن المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر  
 بالنظر الى ذاته توجه أن يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسندت ترجيح هذه الارادة  
 الى ارادة اخرى قلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد  
 المتساويين على الآخر بلاسبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات  
 قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في العلاقات \* الشبهة (السابعة جملة الحوادث) التي وجدت الى الآن من  
 حيث هي جملة لاشك انها حادثه وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة  
 علة لكن (لا علة لها والا فاما حادثه فتكون) تلك العلة (داخله في الجملة) الشاملة لجميع الحوادث  
 بحيث لا يشذ عنها شيء منها (وهي) أي تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر في الجملة لا بد أن يكون  
 خارجا عن الاثر فتكون داخله وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها لا مؤثر) اذ لا يجوز أن يؤثر  
 ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول اثر  
 وان كان حادثا لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية  
 اخرى فنقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) أي المؤثرية صفة (ذهنية) فمختار  
 أن المؤثر في جملة الحوادث قديم وأن له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها  
 القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل أن يقول الاتصاف بحادث وان كان  
 عدما محتاجا الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة لكن كافية في ذلك قلنا قد مر أنفا وجه الاشكال  
 فيها \* الشبهة (الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع) أي نعلم  
 بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وأن أفعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم  
 بالضرورة ايضا أن الهارب من السبع اذا عثر له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح  
 لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر  
 وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد لكن  
 حادث بلاسبب (والجواب ما قد عرفت) من أن مثل ذلك ترجح من فاعل مختار بلا داع وليس  
 بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلاسبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا  
 الجواب (خاتمة) للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث)  
 لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته  
 لا تبقى بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد  
 قماء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا  
 لو كان المحوج هو الامكان لا حوج في جانب العدم فيلزم أن تكون الاعدام الازلية معللة مع كونها



مستمرة واسكل منظوره فيه أما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود  
مسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهم ما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم أو الاتصاف  
بالوجود فاحتياجهما الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجودة  
للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجودة بل هو بحركة يده مشاعلة لحركات الآلات من الخشببات  
واللبنات وتلك الحركات علة معدة لا وضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة  
الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها وأما الثاني  
فلا أن العلة لوجود وجود الحادث لذاته لما طلب علمه أصلا فظهر أن ذلك الطلب للملاحظة  
امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولا وبالوجود ثانيا وأما الثالث فلما عرفت في جواب  
الشبهة الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) الموجع الى المؤثر  
هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة (وقيل) الموجع هو (الامكان  
بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليةها وتأثيرها قالوا دليل  
الفرق بين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شرطاً  
(وقيل الكل) أي كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازي (لان الحدوث صفة  
للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً (فتأخر) الحدوث (عن  
الوجود) لان صفة الشيء متأخرة عنه (وهو) أي الوجود (متأخر عن تأثير العلة) أي عن اليجاد  
(المتأخر عن الحاجة) لان الشيء اذا لم يحتاج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والمتنع  
(المتأخر عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءاً لها  
او شرطاً (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني  
لان جزء العلة متقدم عليها والظاهر في العبارة أن يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل  
في المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفى انه) أي ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه  
الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لانهم لم يربدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة  
او جزؤها او شرطها (الا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما وحده أو مع الامكان وهذا  
حق لا شبهة فيه (لان الحدوث علة في الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث في الخارج أولا  
(فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما  
علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا  
الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفاً في حد ذاته  
بالحاجة الى غيره فكأن اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف  
او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية أن الوجودية  
تحتاج الى العلة في وجودها أيضاً دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى أنه اذا قيل لم اتصف  
زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه  
وكما يجوز أن يعمل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية بانصافه ببعض آخر منها كذلك  
يجوز أن يعمل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما أن العلل هنالك موصوفة بالتقدم  
على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمتصود في هذا المقام بيان أن علة  
اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى أن تلك العلة هي اتصافه بالامكان  
وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده أو مع غيره فورد عليهم أن اتصاف الحادث  
بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك  
عن اليجاد وهو أيضاً متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث



علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لامغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به أن هذه الامور موجودات  
 خارجية وبعضها عال لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات  
 بل اريد انها مور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر  
 فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر وأما قوله لانهم لم يريدوا به  
 الى آخره فان اراد به أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر  
 دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعاً وان اراد به انه علة للحكم والتصديق  
 بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لبيان علة  
 التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لتسبب الوجود  
 الى الماهية في تأخر عنها كالحادث فلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم  
 الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها  
 بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها  
 موجودة (وثانيها) اي ثانی الجحاث الممكن (الممكن لا يكون أحد طرفيه) اي الوجود أو العدم  
 (أولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر  
 الى ذاته فلا يتصور حينئذ أن يكون احدهما أولى به لذاته والام يكن هنالك تساوي قات الممكن الخارج  
 من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي  
 ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما ينافي احتياج فيه  
 الى بيان أنه لا يجوز أن يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته أولوية غير واصله الى حد الوجوب (ومنه  
 من جواز ذلك) اي كون أحد طرفيه أولى به لذاته (يقال طائفة العدم أولى بالامكانات السيالة) اي غير  
 القارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لو لا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها ورد بأن الوجود  
 غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضاءها التقضي والتجبد ليست قابلة للبقاء مع تساوي  
 نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم أولى بالامكانات كلها اذ يكفي انها في عدمها  
 انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقيق جميع اجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعا وهو مردود  
 بأن سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم  
 الشرط كان الوجود أولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر وجد الشرط كان العدم أولى به وقيل  
 اذا وجد العلة فالوجود أولى والا فالعدم وفسادها ظاهرا لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات  
 الممكن (وانه) اي كون أحد طرفيه أولى به لذاته (باطل لان الطرف الاخر ان امتنع) بسبب تلك  
 الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاوّل لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما  
 واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خاف (والا) وان لم يمتنع الطرف الاخر (فاما أن يقع)  
 الطرف الاخر (بلا علة وانه محال) بديهية (لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى)  
 بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) أن يقع الطرف الاخر (بعلة فهذا) اي ثبوت الاولوية للطرف الاوّل  
 (يتوقف على عدم تلك العلة) التي للطرف الاخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر  
 راجحا وأوّل والام يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاوّل ثابتة له (لذاته) اي لذات  
 الممكن وحده (بل) تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافه)  
 وهو أن الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية  
 لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود  
 فيصير أولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الرابع  
 (فيكفي في) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضم الى ذات الممكن (وانه) اي ما ذكر من كون عدم



سبب العدم كافي في وجود الممكن (بغنى عن وجود المؤثر) في الممكنات الموجودة فينسب باب  
اثبات وجود الصانع (فلنا سبب العدم عدم) لان اعدام العلوات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه)  
اي عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد  
وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع (وثالثها) اي ثالث  
تلك الابحاث (ان الممكن لا يحتاجه الى العلة) المؤثرة في وجوده لما مر (وكون الاولوية) الناشئة  
من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك  
العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم  
في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لم يرجح الاخر لم يرجح احد المتساويين  
بلاسبب وان كان لم يرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقت كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية  
لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض أن اختصاص  
أحد الوقتين لم يرجح لم يوجد في الاخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت أن الاولوية وحدها غير  
كافية (فالم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه  
السابق) على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود)  
واخذه معه (يتمنع عدمه) والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده  
فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) اي فلم يمكن الوجود (وجوبان) يحيطان بوجوده  
(وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه  
(فلا ينافيان الامكان الذاتي) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا  
عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة  
وجوده والثاني من عدمه (ورابعها ان الامكان لازم للماهية) الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه  
اصلا (والاجاز خلق الماهية عنه فيقلب الممكن متمعا او واجبا) ان كان خلقها عنه بزواله  
عنها (او بالعكس) اي يتقلب المتمنع او الواجب ممكنا كان خلقها عنه بمحدوثه لها بعد ما لم يكن  
(وانه) اي جواز خلقها عنه على احد الوجهين (ينفي الامان عن الضروريات) فيرتفع  
الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز  
انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان  
المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والامتناع تلك الذوات  
تلك الذوات لا تنفك مقتضياتها من حيث هي هي (وربما يحجج عليه) اي على لزوم الامكان  
لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان)  
لها واتصافها به (اما) أن يكون (لامر) يقتضي ذلك الاتصاف (وهو) اي الامكان باعتبار  
وقوعه صفة لها (ممكنا) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فيتمسك)  
الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها لا امر يقتضيه (فيلزم نفي الصانع)  
اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شيء يقتضيها (او نقول حدوثه)  
للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بأن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية  
(والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اي اختصاص حدوث الامكان  
(بذلك الوقت) الذي حدث فيه يكون (بلامرجح) هذا خلف (والحق ان الدعوى) وهي أن الامكان  
الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكها عنها (اظهر من) هذين  
(الدليلين) لانها قضية بدائية يحكم بها صريح العقل بعد تجريده طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين  
مناقشات لا تخفى على ذوى الفطنة وتقدر صحتها بالاشبهة في خفاء مقدماتها (وربما يشكك عليه) اي



على لزوم الامكان للماهية (بأن حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن في الازل) لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الاَن غير ممكن في الازل لاستحالة أن يكون الحادث ازليا (ثم بصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لا يزال) فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلمة الباري تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها نصير ممكنة فيما لا يزال (وايضاف يحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع المقدورية) لان الموجود يمتنع أن يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعدم مكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصله فلا يكون لازما (والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا مكانه ازلي اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان للماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلمة الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم أن الاولى لا تستلزم الثانية لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو أن امكانه اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا يمكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على أنه قيد لاجزاءه ونقول انه ممتنع في الازل ويمكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبرا بقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس انما ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه أن الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا أوجد على احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته وأما الامكان بالغير فلا يجوز عروضة للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضة للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود أو العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال (و) الجواب (عن الثاني انه) اى كون المقدور مقدورا (امرا اعتباري) فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فعارض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتي) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي (مع) انه قد ثبت فيما سبق (أن الباقي) حال بقاءه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر يفيد البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور (\* المقصد \* الخامس



في ابحاث القديم وهي امران) اي هي راجعة اليهما (احدهما أنه) اي القديم (لا يستند الى القادر  
 المختار) اي لا يكون أثرا صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكاه انما اسندوه) اي  
 القديم الذي هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذي هو الله تعالى (لاعتقادهم أنه) تعالى (موجب  
 بالذات) لفاعل بالاختيار ولو اعتمدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون  
 لو سلموا كونه تعالى موجبا) بالذات (لم يمنعوا استناده) اي استناد القديم (اليه) تعالى (فالخاصل جواز  
 استناده الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بأن يدوم اثره) اي اثره الموجب (بدوام ذاته) فيكون  
 كلاهما قديمين مع استناد أحدهما الى الآخر (ويمنع استناده) اي وامتناع استناده (الى) الفاعل  
 (المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى اليجاد) دون فعل الموجب اذ لا قصد له  
 (وانه) اي القصد الى اليجاد (مقارن لعدم) اي لعدم ما قصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد  
 الموجود يمتنع بديهية (فتزاعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيًا  
 على أن الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى  
 وأن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا  
 التزاع بينهم (عائد الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب  
 أو على أنه مختار لا تفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره  
 الامام الرازي ورد عليه بأنه يدل على أن المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الامر  
 كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا أولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا  
 عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه أن موجوده يجب أن يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم  
 قديما وهو باطل \* واعلم أن القائل بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه أن يقول  
 ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز  
 استناده الى الموجب الا أن ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا  
 الحال من الاشاعة زعموا أن عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونها قديمين وابوها شمس من المعتزلة  
 زعم أن الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحسية والموجودية معللة بحالة خامسة هي  
 الالهية وكلها قديمة والاشاعة كافة زعموا أن الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم  
 بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاقل باطل فتعين الثاني  
 فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل النزل فيها قلت  
 قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا أن يغير تفسيره بأنه ما لا اول  
 لثبوتيه وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعديل القديم  
 بغيره وانت تعلم أن امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف (ولقد عثرت في كلام  
 القوم على منع الامرين) يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب  
 (اما استناده الى المختار فيجوز له الامدى وقال سبق اليجاد قصدا) على وجود المعلول (كسبق اليجاد  
 ايجابا فكأن ذلك) اي سبق اليجاد الايجابى (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بأن يكون  
 اليجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولافرق بينهما) اي بين  
 اليجادين (فيما يعود الى سبق واقضاء القدم) وحينئذ جاز أن يكون العالم واجبا في الازل بالواجب  
 لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معافى الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أن  
 حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله  
 بعضهم من أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية  
 لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك



غير واقع دائماً ويدفعه ما قد قيل من أننا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال  
فلابد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً وقد يقال تقدم القصد  
على الإيجاد كـ تقدم الإيجاد على الوجود في أنه ما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً  
لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجودة قبل وبالجملة فالقصد إذا كان كافياً في وجود  
المقصود كان معه وإذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا (وأما استدناؤه  
إلى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لأن استدناؤه القديم إلى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة  
أتم الكلام في استدناؤه إلى الموجب القديم (فمنعه الإمام الرازي لأن تأثيره فيه) أي تأثير الموجب  
في القديم (أما في حال بقائه) أي بقاء القديم (وفيه إيجاد الموجود) وهو محال (وأما في حال عدمه  
أو حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثاً) وقد فرضناه قديماً هذا خلف (فإن قلت قد يحتاج) ذلك  
القديم (بالضرورة) إلى الموجب (في البقاء) فيكون مستمرّاً دائماً ودوام علمته الموجبة وذلك لأن الاحتياج  
في البقاء أمر معلوم بالضرورة لا يجوز إنكاره (كالمعلول) الباقي فانه محتاج في بقائه (إلى علمته)  
كاحتياج حركة الخاتم في بقائه إلى حركة اليد (والمشروط) الباقي فانه أيضاً محتاج في بقائه  
(إلى الشرط) كالعلم المحتاج في بقائه إلى الحياة (والعالمية) المحتاجة في بقائها (إلى العلم وادّعاء  
بقاء الشيء على وجوده وهو) أي بقاء الشيء على وجوده (نفس وجوده في الزمان الثاني والآخر) أي  
وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائداً عليه (فلابد أن يكون موجوداً حاصل في ذلك  
الزمان) فننقل الكلام إلى بقائه (ونسلسل) قد يرد بقاء الشيء (على عدمه) وبقاؤه على عدمه  
نفس عدمه في الزمان الثاني إذ لو كان زائداً عليه لكان موجوداً دائماً بالمعدوم فظهر أن الإرادة  
تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجوداً أو معدوماً فيكون في تلك الحال محتاجاً مستنداً إلى علته  
وإذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الأشياء ولم يلزم منه إيجاد الموجود على وجه محال لم يكن  
استدناؤه القديم أي الباقي دائماً في بقائه ودوامه إلى موجب مستلزماً لإيجاد الموجود بل كان هناك  
استمرار وجود مستند إلى استمرار وجود آخر (ثم انه) أي ما ذكره الإمام في إبطال استدناؤه القديم إلى  
مؤثر موجب (معارض بوجوه \* الأول عدم ينافي الوجود والفاعلية) أي عدم الأثر ينافي وجوده  
وهذا ظاهر وينافي أيضاً فاعلية الفاعل لذلك الأثر لأن تلك الفاعلية ملزمة لذلك الوجود ومنافي لللازم  
مناف للزموم وإذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) أي من عدم الأثر (شرطاً لهما) أي  
لوجود الأثر وكون الفاعل فاعلاً له ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه وإذا لم يكن العدم  
السابق شرطاً لهما جاز أن يكون الأثر المستند إلى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب  
(الثاني هو) أي الأثر (حال البقاء ممكن لأن الامكان لازم) للممكن يستحيل انشكاكه عنه كما مر  
(والموجود إلى العلة هو الامكان) فيكون الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر فما لا يكون له الحال البقاء  
أعني القديم يجوز استدناؤه في بقائه المستمر إلى المؤثر (الثالث إبطالنا كون الحدوث شرطاً للحاجة)  
أي إبطالنا كون الحاجة إلى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه أعني كونه علة أو جزءاً  
أو شرطاً فيجوز حينئذ احتياج القديم إلى المؤثر والامكان الحدوث معتبر في الحاجة إليه (الرابع  
الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية) في اثره من الآثار (قدم اثره) المستند إلى تلك  
المؤثرية الازلية لا تمنع تخلف المعلول عن علمته التامة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل  
(توقف) تأثيره في أي اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر في مؤثرية فننقل الكلام إلى ذلك الحادث  
(ونسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر إلى غير النهاية والثاني باطل فتعين الأول فقد استند القديم  
إلى المؤثر (الخامس الامكان محجوب في العدم) كما هو محجوب في الوجود (لما مر وانته) أي العدم  
كعدم الحوادث (لأول له) بل هو مستمرٌّ أزلاً فقد جاز استدناؤه المستمر في استمراره الازلي إلى غيره



وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلاً (معلقة بذاتها) من حيث هي  
 (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلاً كان زوجيتها ازلية  
 ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله  
 فان قلت اى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على أن الباقي لا يجوز استناده حال بقاءه الى  
 المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به في جوازه وذلك (لان المؤثر) في الباقي (حال البقاء اما لا اثر له) فيه اصلاً  
 فلا يكون مؤثراً فيه قطعاً والمقدر خلافه (او هو) اى تأثيره في الباقي (تحصيل الحاصل) فيكون  
 ايضا باطلاً بالضرورة (كأمر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال وأما الاجوبة المفصلة فذكر  
 في المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) اى ما في هذا الدليل من الخلل وهو أن التأثير في الباقي  
 وان كان قديماً هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلاً للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له  
 بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلاً عن أن يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة  
 بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء (فالمنع) لان دعوى  
 الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعلول) المستند اليها في البقاء (و) حكاية  
 (الشرط) مع المشروط الذي يستند اليه في بقاءه (فرع ثبوتها و) نحن (لأنقول به) اى بثبوتها  
 اذ لا علم ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداءً بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا  
 ظاهر على تقدير كونه تعالى مختار الكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه  
 ولم يلتفت الى فرض الايجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لا معلقة به مع قدمهما كما ادعيتوه  
 نعم يتجه هذا على القائل بالحال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لا مدخل لها في وجود افعالنا (فلذلك  
 جاز تعلقها بالموجود) الباقي حال بقاءه اذ لا تأثير منا هناك ابتداءً ولا دواماً فلا محذور بخلاف  
 ما اذا تعلق به التأثير ارادياً كان او ايجابياً فانه يستلزم ايجاد الموجود (واما عن المعارضات) الدالة على  
 جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فعن الاولى ان الشرط) في استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقاً  
 بالعدم وهو غير العدم السابق) وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما  
 ولقائل أن يقول كونه مسبوقاً بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا  
 (وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له) وهو القديم (وما ذكرتم فيه) اى في الباقي الذي  
 لا اول له (مصادرة وفي غيره لا يفيد) يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء يمكن أن الاثر القديم كذلك  
 فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الامتناع كون القديم ممكناً  
 واثر الشيء وان اردتم به أن الباقي الذي له اول وهو في حال بقاءه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم  
 ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة  
 فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداءً فيستورد دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له  
 اذ لا يتصور فيه ابتداءً تأثير فكيف يتصور دوامه (وعن الثالثة ان العقل) يديهته (يحكم بأن القديم  
 الذي هو مستمر الوجود في الازل (لا يحتاج) الى مؤثر يفيد الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا  
 هو مطلوبنا (ولا يجب) منه (كون الحدوث شرطاً) للحاجة ومعتبراً فيها وحده او مع غيره على أنها  
 قد تلزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد أجنبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا  
 بحث وهو أن القديم اذا لم يقبل التأثير اصلاً كان قبوله موقوفاً على انتفاء القدم الذي هو الحدوث  
 في الموجودات فيكون شرطاً له بلا شبهة وأما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه (وعن  
 الرابعة) اننا نختار (انه) اى الواجب تعالى (مستجمع) في الازل (اشرائط الفاعلية ليكنه) فاعل  
 (مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (فلا يلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك أن لو كان موجبا بالذات  
 وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزاً لما مر من أن عدم المعلول لعدم



العلة لكن هذا الاستناد امر (وهي لا حقيقة له في الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى  
 العدم المستمر استنادا وهي جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقة وكلامنا  
 في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو أن يقال  
 الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكنها اذ وجبت لها ايضا من الاعتبار العقلية فاستنادها  
 الى ذات الاربعة استناد وهي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز  
 الاستناد الحقيقي دائما (وثانيهما) اي ثاني الامر من مباحث القديم (انه يوصف به) اي بالقدم  
 (ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء وأهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن  
 يحدوحدوهم فانهم اجعوا على أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة  
 فانكروه لفظا) اي انكروا أن يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن  
 انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اي لله تعالى (احوالا اربعة لا اول لها  
 هي الوجود والحياة والعلم والقدرة) اي الموجودية والحياة والعالمية والقادرية فانها احوال  
 ثابتة لله سبحانه وتعالى ازلا (و) اثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هي (علة الاربعة) المذكورة  
 (وميزة للذات) اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية (هي الالهية) فقد اثبتوا  
 مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا  
 قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه) الامور التي اثبتوها (احوالا)  
 لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى  
 المشهور وايضا انما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفي الصفات  
 القديمة التي اثبتوها الاشاعرة (بأن القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا)  
 مع ذاته تعالى (صفات) اي اوصافا (ثلاثة قديمة سموها قانيم) هي بمعنى الاصول واحدها اقنوم  
 قال الجوهرى واحسبها رومية (هي العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة  
 بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف)  
 لا يكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (او اكثر) كما اذا ضم اليها  
 التكوين وغيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما (والجواب انهم) اي  
 النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) اي الاقانيم المذكورة (ذوات) لصفات (وان تحاشوا  
 عن التسمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بان تقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح  
 والمستقل بالاتقال لا يكون الا ذاتا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون  
 اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروا الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله  
 ثالث ثلاثة لا يثبتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبها وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة  
 لاله واحد لا يكون كافرا (وسياتين في بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تتمه لهذا الكلام وما غير  
 ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف باقدم باجماع المتكلمين) لان ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق  
 حادث عندهم (وجوزة الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي ستطالع عليه في البحث  
 عن حدوث العالم (واثبت الحرانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له  
 حران (قدما خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان  
 (وهما الباري والنفس) أما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم وأما النفس والمراد بها ما يكون  
 مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسمائية فهي حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثه  
 لكانت مادية وفاعله في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لا عالم ولا حية)  
 ولا فاعله بل واحد منها منفعل واثنان لافاعلان ولا منفعلان (هي الهيولى والنفس والذهر)



فالهيمولي قد يمتد والاحتياج الى هيمولي اخرى وهي منفعة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا لكانت  
مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بجمية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولولم يكن قديما  
لا يرتفع الامتياز عن الجهات فلا تميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر  
غير معتول والذهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده  
مع عدمه وهذا انما هو الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب  
مستورا فيما بين المذاهب فقال اليه ابن زكرياء الطيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول  
في القدماء الخمسة (وستقف على مأخذهم في اثناء ما يرد عليك) في الكتاب وقد أشرنا نحن الى ذلك  
اشارة خفية \* (المقصد السادس في ابجاث الحدوث) وهي ايضا راجعة الى امرين (احدها  
أن الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اي لوجوده (اول هو)  
اي الحادث (معدوم قبله) اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقال له القديم  
الزماني (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هنالك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث  
الذاتي وبازائه القديم الذاتي (فيكون) الحادث بالفسير الثاني (اعم) منه بالتفسير الاول  
(اذا معلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره  
الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) في اثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير  
مقتض للوجود وبغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشيء بحسب  
ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير وأما ارتفاع حاله بحسب  
غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين  
(فاذن لا وجوده) اي عدمه (مقدم على وجوده) تقدم ما (بالذات وهو) اعني تقدم عدمه على الوجود  
بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية  
الوجود بالعدم أيضا كالحادث الزماني لأن السابق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان  
وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان عدم لا تقدم له بالذات على الوجود  
والا كان علته له او جزأ لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستقرة الوجود في الازل عندهم  
مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا (ويرد عليه) اي على الدليل الذي ذكره (ان عدم اقتضاء  
الوجود) وان كان امرا ثابتا له ممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) اي اقتضاء الممكن  
(لذاته عدم ليكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود وعدمه)  
لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل  
مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت  
أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظوره فيه لان غاية ما ذكره في اثباته أن ارتفاع الاول  
يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت أن ارتفاعه  
سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية)  
في الممكنات حتى يتصور هناك أن لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءه اذ لو كان الوجود عينها  
لم يتصور ذلك أصلا \* (نكتة \* الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه) اي على الحادث لان الحدوث  
عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بأمر سابق عليه (فهو) اي ذلك السابق (اما عدمه)  
الذي يمنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه)  
اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم عدمه كان الحدوث زمانيا لا متناجا اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر  
تقدم غير عدمه وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق  
بعلمه سبقا يجمع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى (ونائبها) اي ثاني



اجزاء الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزماني (يستدعي  
 مادة) اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسيما  
 يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق  
 مشتملان عليها (ومدة) اي زمانا (اما المادة فلانه) اي الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر  
 (والامكان) امر (وجودي) لما مر من أدلة وجوده في بابه (يستدعي محلا) لامتناع قيام الامكان  
 بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالعدم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اي نفس  
 ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى  
 يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به أصلا فانه لا يصلح أن يكون  
 محلا لامكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم  
 بمباينا به (كقدرة القادر مثلا) اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى امكان الشيء قبل  
 وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانما) اي القدرة بل صحتها (معلقة بالامكان) اذ يقال صح من القادر  
 ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بأن ذلك لكون الممكن  
 في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا أن الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي  
 الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر كان هذا تعليلا للشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن  
 علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى  
 الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت أن لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا  
 منفصلا عنه مباينا له (فهو) اي ذلك المحل امر (متصل به) اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام  
 امكانه به (وهو المادة) ولا بد أن تكون قديمة عندهم والاحتماجت الى مادة اخرى وفي المباحث  
 المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالأعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة  
يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به) والامور  
 الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قيل وجود الحادث على محل  
 موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان  
 الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند اتساع  
 ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انسكاكها عنها كما لا يتصور فيه تفاوت  
 بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف  
 قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يؤهم  
 الاستدلال بالامكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اي تحقيق كلامهم في هذا المقام  
 (أن الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتي اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب  
 تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هنالك ولا تفاوت الامن جهة القابل فاذا فرض أن امكانه الذاتي  
 كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول (والا)  
 وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان)  
 ذلك الشرط (قد يدام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور أن يكون الممكن  
 الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن  
 المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف  
 ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث  
 محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرافيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) اي تلك  
 الحوادث المترتبة (اما موجوده معا وهو باطل لماسيأى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل



في الامور المترتبة طبعا ووضعها كونهما موجودة معا (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث  
الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا لما عرفت (فيكون)  
ذلك الشرط الاخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها  
بجمله لا يشذ عنه شيء (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال وامامة تعاقبة)  
في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولا بد له) اي لذلك المجموع (من محل يختص به) اي بالحادث  
المفروض أولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بعمل كذلك (كان اختصاصه) اي اختصاص مجموع  
الحوادث (بمحدث دون حادث آخر ترجيح بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بعمل اصلا او يتعلق بعمل  
لا اختصاص له بمحدث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من  
المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به (فاذن له) اي لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل  
واحد منها مسبوق بالآخر الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط لللاحق) وان كانا  
يحيث لا يجتمعان معا في الوجود (ومقرب للعلل الموجودة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد  
بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف  
على ما لا يتناهي من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب  
الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو)  
اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث  
(وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب  
واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم  
الصرف) والنقي المحض (فاذن هو امر وجودي ومحله) الموجود ايضا (هو المادة وهذا)  
الاستعداد الذي هو بالامكان الاستعدادي (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نقي القادر المختار)  
والقول بالاجباب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاد بعض  
دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل وسببين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته  
ومنه من اختار أن الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه  
يتعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو بوجوده في الخارج اذ ليس لنا في الخارج  
شئ هو امكان بل هو امر موجود في الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ  
في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذي هو موضوعه تعلق ذهني  
لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج (واما المادة فلوجهين \* الاول ان هذه الاستعدادات  
المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدم لا يجتمع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم  
الزمانى) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا  
الوجه لا يتناهي على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا  
بأن هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بأن القبلية  
والبعدية اللتين لا يجتمع فيهما قبل البعد عارضان للزمان بالذات ولغيره بواسطة الا ترى انه اذا قيل  
ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا اذا اجيب بأن تلك كانت في خلافة  
فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل  
خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام  
الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك  
والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر \* الوجه (الثاني ان عدم الحادث متقدم على  
وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده



اعروضه للعدم) ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضا لعدمه (ولأن نفس عدمه لأن العدم قبل)  
 أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم (وليس قبل كبعده) لأنهما  
 متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك أن ما به الامتياز أعني التقدم غير ما به الاشتراك أعني نفس  
 العدم (فأذن هو) أي التقدم (أمر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لأنه نقيض  
 اللاتقدم العدمي لصدقه على المتباعدات وليس أمرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به  
 ويكون معروضه بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه أنا منع كون التقدم أمرا  
 وجوديا فإنه يعرض للعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودي  
 لا يعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا (بل هو أمر  
 اعتباري) فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما أمكن أن يقال كون التقدم أمرا اثباتيا  
 مما يشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) أي بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بديهيته  
 دون العقل (وحكمه) في المعقولات الصرفة (مردود كما في محيز الباري) فان الوهم يحكم بديهيته أن كل  
 موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما في (كون كل مرئي مقابلا) للرأي (أو في حكمه)  
 كما في الأمور المشاهدة في المرآة وهذا الحكم باطلان لأن الباري تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو  
 مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فان قلت  
 هب أن القبلية واللاحقية عدميتان لكن الحكم بانصاف الأشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهية العقل  
 فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج  
 بل جاز أن يكون أمرا عقليا معروضا في نفس الأمر لما هو اعتباري \* (المرصد \* الرابع في الوحدة  
 والكثرة) فانه ما من الأمور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) \* المقصد  
 \* الأول الوحدة تساوق الوجود) أي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (وكل  
 موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له  
 ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة من العشرة (واحدة من  
 العشرات وهو) أي اتصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلهما) أي تقابل الوحدة والكثرة (فانه ما لم يعرضا  
 شيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد  
 المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة  
 عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح  
 أن كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفت به قلت  
 المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة  
 فانه عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة  
 للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من  
 جهتين ولنا أن نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللکثیر بالعرض (ولاجل ذلك) التساوي الذي  
 بينهما (ظن بعضهم انها) أي الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود  
 الشخصي الثابت لكل موجود معين (ويطله انه لو كان الوجود) الشخصي (نفس الوحدة) الشخصية  
 (لكان التفريق) الواقع في الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم الشخصي واييجاد الجسمين الآخرين  
 اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) أي كون التفريق اعداما  
 (باطل اذ ليس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعدا ماله واييجاد البحرين الآخرين ضرورة والمجوز لذلك)  
 بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي (مكابر) لمقتضى عقله (لا يحاطب) ولا ينظر  
 وانما مجوزه من مجوزه بناء على أن الصورة الجسمانية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها



الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هو يتان احيان اتصاليان والموجود في الحالتين  
 معا هو الهيمولي التي لا اتصال لهما في نفسها ولا انفصال بل تجماع ك لهما وهي هي وهذا  
 الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جرى زالت  
 وحدته دون هويته الشخصية والا ك كان التفريق اعداما وبديل عليه ايضا أن الامور الكلية  
 موصوفة بالوحدة دون الشخص (وايضاً فالوجود يجتمع الكثرة والوحدة لا تجمعا) ومعنى  
 ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وليس)  
 من هذه الخيفية (بواحد وذلك دليل التغير) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة  
 صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أي الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) أي الماهية  
 (من حيث هي تقبل الكثرة و) اذا اخذت (مع الوحدة تأبأها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها  
 على قياس ما مر في بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك)  
 فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة ك كانت  
 آية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كياه في ظروف  
 متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فإلزام اعدام تلك الاجسام  
 وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة ك كثرة لانها  
 بدو يتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا  
 فان كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار  
 بيدايتها على قياس بدايته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل  
 من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولاً جزئيات ترسم صورها  
 في الآتيا ثم تنزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل أي في ذات  
 النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدر للكل هو  
 النفس ليس الا اذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها ك ان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها  
 من العارض لما ارتسم في آتيا واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين  
 سواء اخذنا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى ك كل من الوحدة والكثرة  
 بصاحبتهما الا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى  
 من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف ك كثرة بها تعريف حقيقي \* (المقصد \* الثاني  
 قد اختلف في وجودهما فاثبت الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطاعت) أنت فيما مر (على المأخذ)  
 من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه  
 وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي  
 تقيض اللا وحدة عدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا ولا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا  
 وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثاني لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة  
 وامتازت عنها بخصوصية فالوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها  
 الى الماهية على كونها واحدة لا متناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية  
 كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص الوحدة هنا)  
 دليل دال على كونها وجودية هو (انه لو كانت) الوحدة (عدمية لكان عدم الكثرة) التي تقابلها  
 لا متناع أن تكون عدم مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابلها واذا كانت عدمية للكثرة (فالكثرة  
 اما وجودية والوحدة جزءها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا  
 خلاف مع أنه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدم لا عدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله



عن الامام الرازي في باب التعيين (والجواب) عنه (ما سبق) من البعينة \* (المقصد \* الثالث) بين  
الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة  
والكثرة ليست ذاتية) اي ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص)  
اي ليستا منسوبةين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا  
لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل  
اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي تجوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه  
على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعيين الآخر  
فيه لا من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة  
كما ان الوحدة جزءها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة) لانها مبدأ لهما وجزء منها  
(فلا تكون) الوحدة (مضافة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر  
وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاييف (ولا ضدا لهما) اذ ليس  
احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة  
(عدما) لهما فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما  
لا يقوم الاخر (ولا ضدا) ايضا لان احدهما لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التكوين  
دليلا على نفي التضاييف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاييف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالة  
على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل  
الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التكوين دالا على نفي ما عدا التضاييف اظهر دلالة عليه  
واما دلالة على نفي التضاييف فانما تظهر اذ لوحظ استلزامه التقدم واذ لم يكن بين ذاتي الوحدة  
والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة  
بالعرض وذلك لاضافة عرضتهما وهي الميكالية والمكالية فان الواحد) اي الوحدة (ميكال  
للعدد وعادته) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالمكالية (والعدد ميكال بالوحدة  
ومعدود بها والشيء من حيث انه ميكال لا يكون ميكالا وبالعكس) فلذلك لم يجز أن يكون الشيء  
واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان ميكالا من حيث انه ميكال وهو محال لان الميكالية  
والمكالية متضايفتان فين الوحدة والكثرة تقابل التضاييف بالعرض وبين عارضيهما تقابل  
التضاييف بالذات وكذا تقول الوحدة علة والكثرة معلولة لهما والعلة والمعلولة من الامور  
المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا يتقسم الى امور تشاركه  
في الحقيقة) سواء لم يتقسم اصلا كنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم  
الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث يتقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) كفراد  
او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالنسان  
وفرس وجماد داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة تكون  
الشيء بحيث لا يتقسم والكثرة كونه بحيث يتقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) اي تقابل المذكورين  
في تعريف الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اي تقابل السلب والايجاب (تقابل  
بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره  
(الا أن يجعل) اي الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ  
جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل  
على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشيء  
بحيث لا يتقسم مفهوم مغاير لفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث يتقسم مفهوم مغاير لفهوم



الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير  
 صحة في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقة مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم  
 الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدومات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان  
 مفهوم الانقسام لازماً له ثم قال (ولا يبعد أنهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير)  
 يعني انه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة  
 والوحدة التي هي جزءها الا بالعرض من حيث الميكالية والمكيلية كما تقرّر لانه لا تقابل بالذات بين  
 مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي  
 بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصداً عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة  
 التي هي جزءها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على  
 موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة  
 على موضوع الوحدة النافية اياها كما واحد صب في أوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن  
 الضد اذا ورد على محل الاخر أن يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد  
 كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها  
 ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا  
 نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع  
 اللازم فانه مستلزم لرفع المزموم ولذلك امكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء المزموم وان كان  
 المتصور محالاً ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالتصور بقى  
 ههنا بحث وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث  
 يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية بأعيانها وقد تركب منها شيء واحد  
 فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للركب والوحدة عارضة للمجموع  
 من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة  
 للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة  
 هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع  
 الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتزمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً  
 وحدتان فليس هنالك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج  
 عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلاً هذا  
 هو مقصد القوم في هذا المقام لأن بين مفهومى تعريفهما تقابلاً بالذات او بالعرض والقول  
 بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطله اياهما تقابل التضاد باطل  
 لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة  
 اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة  
 على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لما هيمة الكثرة  
 ومن المتصانين من قال الوحدة والكثرة ضدان ادفعن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع أن  
 الوحدة والكثرة مما يتباعدان جداً ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالاخر مع أن الوحدة  
 المبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم اننا علم  
 أن ذاتيهما مما يتقابلان جزماً مع قطع النظر عن الميكالية والمكيلية وهو ايضا مردود بأن ذلك الجزم  
 من انما هو لتبادر الذهن الى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً  
 واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد



وحكم بأن حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق \* (المقصد \* الرابع  
مراتب الاعداد انواع متخالفة بالمباهية) فانها وان كانت مشاركة في كونها كثرة لكنها متميزة  
بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية  
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة  
وتتأزنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من انواع  
الاعداد (بوحدة) التي مبالغ جلتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لمباهية  
وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء  
صوري كلام ظاهري بل الصواب أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع  
المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات  
بعد اجتماعها (لا الاعداد) اي ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (بمجموع  
وحدات مبالغها ذلك) المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة  
(وقال ارسطوانها) اي العشرة (ايست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد  
التي يتوهم تركيبها منها (لا مكان تصور العشرة) بكنها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا  
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة  
تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا  
في حقيقتها (بل هي عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بأن تركيب العشرة من الاثنين  
والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة والاربعة والستة والخمسة فان تركيب  
من بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركيب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل  
واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقوما لها  
باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك  
بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بأن  
تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلامرجح لان اشتغال  
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً ويجاب بأنه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن  
لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال  
الاول \* (المقصد \* الخامس في اقسام الواحد وهو) اي الواحد (اما ان لا يتقسم) الى جزئيات  
بأن يكون تصويره مانعاً من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او يتقسم) الى جزئيات  
بأن لا يمنع تصويره من الشركة (وهو غيره) اي غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً بالاشخص  
(وانه) اي الواحد بالاشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر  
(اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلاً (فهو الواحد الحقيقي وهو) اي الواحد  
الحقيقي (ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا يتقسم) اي سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة)  
الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) اي قابل للإشارة الحسية (وهو النقطة)  
المشخصة (اولاً) يكون ذا وضع (وهو المفارق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة  
فاماً) أن يتقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) في الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان  
قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي  
من اثبت المقادير وان كان قبوله لاذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص  
المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأي نفاء الجزء واما حساً على رأي منبته  
بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار وفي محل المقدار



حلول سريان عند من يثبت هذه الامور (او) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق  
 (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) الشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة  
 بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجمعة  
 لكنهما متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء  
 الواحد اذا جرى كان هناك ما آن متحدان في الحقيقة النوعية (واحد بالموضوع) اى بالمحل  
 (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض وتحل  
 في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد وأما عند من يقول  
 بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق أن الواحد بالاتصال  
 الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل  
 بعضها ببعض حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت  
 تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة (وانه) اى الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند  
 حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما  
 (حركة الاخر) وهو على انواع واو لاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالفصل وهذا  
 القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة  
 كثير من جهة اخرى (جهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اى غير خارجة عنها حينئذ (فاما تمام  
 ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي  
 وافراده واحدة بالنوع (او جزءا فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها  
 (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحیوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه  
 كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك  
 (فالواحد بالفصل) كالناطق مقبسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امرا  
 عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع)  
 ان كانت جهة الوحدة موضوعا للطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد  
 في الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو  
 موضوع لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة  
 (كما يقال القطن والتلج واحد في البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعيا وخارج عنهما (اولا)  
 اى لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لهما وذلك بأن لا تكون محمولة عليها اصلا  
 (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا  
 بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص  
 بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان نسبتان  
 متحدتان في التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك  
 فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت  
 من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كالتمحاد القطن والتلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين  
 في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما  
 وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول  
 (وقد يسمى) الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة  
 وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالشكك و) تعلم (ايها) اى  
 اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك أن الواحد بالشخص اولى بالوحدة



من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ماهو بحسب الشريعة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الاجزاء المقدرية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقاً على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) اي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فما هو وجودي) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتي (ومنها ما هو اعتباري) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ما هو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلاً (ومنها ما هو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ما هو جزؤها) اي يجوز كونها جزءاً منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلاً جاز كونهما جوهر في بعض وعرض في بعض آخر (فتنبه له) اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يقع في مواضع متعددة \* (المقصد \* السادس الوحدة تنوع) انواعاً (بحسب ما فيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلات للتعبير عنها (ففي النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عدداً كان او مقداراً (مساواة وفي الشكل) مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كتحصيل تساوي في الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف) مطابقة) كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الاخر (وفي النسبة مناسبة) كزيد وعمر واذ اشاركنا في بقوة بكر \* (المقصد \* السابع الاثنان هما الغيران) اي الاثنيتية تستلزم التغير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقاً (وقال شايخنا) ليس كل اثنين غيرين (بل الغيران موجودان جارا تفكاً كهما في حيز او عدم فخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات النبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدمين فان قلت أليس قد مر أن الاعدام متميزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت أليس اجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما انما هو بحسب مفهومهما دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) ايضاً (اذ لا شئها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (ملا ينفك) اي ما لا يجوز انفكاك كهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وايضاً غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين (و) قولهم (في حيز او عدم) ليشمل التحيز وغيره (وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغيرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان القدم ينافي بعدم تغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار



عند الاشاعة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له  
على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد  
اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير  
ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس  
في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا  
ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والالزام أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعاً ولا يخفى  
عليك أن استدلالهم بما ذكره يدل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء  
كانت لازمة او مفارقة وقبل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم  
مثلاً فانه غيره قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى أن من الصفات  
ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة ~~امكن~~ مفارقة عن الموصوف  
كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي ما يتمتع  
انفكاكه عنه بوجه كالعالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء  
على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فكل الصفات  
الذاتية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها  
(واورد عليهم المضافان) كالبوة والبنوة والعلية والمعلولية فانها متغايران مع امتناع الانفكاك من  
الجانبين في العدم اذ لا يجوز أن يعدم احدهما ويوجد الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين  
(ولا يلزمهم فانهم غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم  
(لكن يرد عليهم الباري مع العالم لا امتناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستحالة عدمه تعالى  
وفي الحيز ايضا لا امتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا الايراد (يجوز انفكاك الباري عن العالم  
في الوجود) بأن يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم (و) يجوز  
انفكاك (العالم عن الباري في الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما  
عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شي منهما على الباري  
فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك  
عنه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافياً في دخولهما في الحد (لا نأقول لو كفي الانفكاك من طرف)  
في الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) اي لكان  
جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً في تغايرهما  
لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد  
انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث  
كان الجواب السابق الذي ذكره الامدي مردوداً بما ذكرناه (فقبل) في الجواب عن الايراد (المراد جواز  
الانفكاك) من الجانبين (تعقلاً) لا وجوداً (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم  
بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري)  
والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان  
وهذا الجواب انما يصح اذا عترف الغيران بانهم موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين  
ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجيب بأن ليس المراد  
جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع  
عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز  
أن يقال يتعقل الباري معدوماً او متحيزاً بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من أن



يكون مطابقا وغيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز أن يتعقل وجود كل منهما  
 بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق (واعلم ان قولهم) اي قول مشايخنا في الصفة  
 مع الموصوف وفي الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة)  
 بين النقي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما أن كل ما هو غير فليس بعين  
 (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي) لاتعلق له بأمر معنوي وذلك أن هؤلاء خصصوا  
 لفظ الغير بأن اصطلمحو على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر  
 قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا أجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس  
 الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك انه (لا تمنع التسمية) بل لكل احد أن يسمى اي معنى شاء بأي  
 اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته  
 فكيف يكون امرا افظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال  
 عليه (والحق) انه بحث معنوي (و) (ان مرادهم) بما ذكره انه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره  
 بحسب الهوية) ومعناه انها متغايران مفهومهما متحدان هوية (كما يجب أن يكون) الحال كذلك  
 (في الحمل) على ما ترفي تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اي المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرت حوا  
 بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح  
 به القائلون بالوجود الذهني (نعم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحول (هو الاتحاد  
 من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود  
 الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة  
 كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحولات كالعلم  
 والقدرة والارادة لافي المحولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغاير  
 جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة  
 على ذاته تعالى لهم كون القدم صفة غير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لهم أن تكون تلك الصفات  
 مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون  
 الصفات حادثة واما بالاجباب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا  
 عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علها اذا كانت مغايرة للذات \* (المقصد \* الثامن الاثنان  
 لا يتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير  
 والانتقال دفعا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هوا والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء  
 بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل  
 حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف  
 بصفة اخرى هي البياض ويطلق أيضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيا آخر بطريق التركيب  
 وهو أن ينضم شيء الى شيء ثان فيتحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا  
 والاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو  
 أن يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء او ينضم اليه  
 شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى  
 الحقيقي على وجهين الاول ان يكون هنالك شيئين كزيد وعمر ومثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمرا  
 أو بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شيء واحد كان حاصل قبله والثاني أن يكون  
 هنالك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فينبذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده  
 امر آخر لم يكن حاصل قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (هذا)



أي عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري) يحكم به بديهية العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي  
 (فإن الاختلاف والتغاير بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف)  
 وتغاير (بالدات فلا يعقل زواله) يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله  
 عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما زاد توضيحه) بنوع تنبيه  
 (فيقال إن عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما  
 (وحدث) هنالك أمر (ثالث) غيرهما (وإن عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضا (أذ لا يتحد المعدوم  
 بالموجود) بديهية والا كان موجودا ومعدوما معا (وإن وجدا) أي بقاء موجودين بعد الاتحاد  
 (فهما) بعده (اثنتان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد أيضا (والغرض) بهذا الكلام (هو)  
 التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد (على الوجه الذي هو مناط الحكم) (وظن  
 بعض الناس أنهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فمنع امتناع الاتحاد  
 على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لولم يتحدا) أي لانسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد  
 موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لولم يكن كل منهما موجودا متحدا  
 بالموجود الآخر وهو ممنوع\* (المقصد\* التاسع الاثنان عند أهل الحق) من المتكلمين (ثلاثة أقسام)  
 لأنهما إن اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والافان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد  
 من جهة واحدة فالضدان والافا المتخالفان (أحدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في) جميع  
 (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد عليه  
 كالإنسانية والحقيقة والوجود والشيئية للإنسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج  
 في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتمييز والحدوث وبعبارة أخرى الصفة  
 النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات  
 وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية  
 ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) أي يلزم المشاركة في الصفات  
 النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الموجودان اللذان  
 يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة أخرى المثلان (ما يستد  
 أحدهما مستد الآخر) في الأحكام الواجبة والجائزة والمنتعة جميعا (ولأن الصفة النفسية)  
 كما عرفت (ما يعود إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد) على الذات (فالمثائل) من الصفات النفسية لأنه  
 (أمر ذاتي ليس لمعنى زائد) يعني أن المثائل بين الذات لنفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو  
 صفة نفسية عندنا (وأما عند مثبتي الأحوال منا كالقاضي ففيه) أي في كون المثائل من الصفات  
 النفسية المفسرة على رايه بالأحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد أذا قال  
 تارة أنه) أي المثائل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)  
 فلا يـكون من الصفات والأحوال اللازمة (و) قال (أخرى) المثائل (غير زائد) على الصفات  
 النفسية بل هو منها (ويكفي) في اتصاف الشيء بالمثائل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده  
 عن غيره في الوجود متصفا بالمثائل غير حال عنه فيكون من الأحوال اللازمة للذات ثم أيـكون  
 تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالمثائل بقوله (فإن صفات الأجناس) ومن جملتها المثائل (لا تعمل بالغير  
 أي بأمر موجود متغاير لمحلها) (اتفاقا) فلا يكون المثائل موقوفا على وجود الغير تحقيقا وأما تقديره  
 فلا يضر (ثم من الناس من ينفي المثائل لأن الشئيين أن اشتركا من كل وجه فلا تميز فلا اثنينية)  
 فضلا عن المثائل (أو اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تمثيل) فلا تكون أقسام الاثنين عنده  
 ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الناية إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك



في جميع صفات النفس ( قالت المعتزلة ) اى اكثرهم المثلان ( هما المشتركان في اخص  
 وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فبحال ) لامتناع تحقق الاخص  
 بدون تحقق الاعم ( والا ) اى وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا  
 ( فمادكرناه ) في التعريف من الجمع المحلى باللام ( اصرح ) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل  
 ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لئلا يخرج عن مفهوم التماثل اذ مداره  
 على الاشتراك في الاخص ( مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلة مختلفة ) لان التماثل يقع  
 صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان  
 تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما  
 اعنى البياضية ولاشك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد عاينهما التماثل الذى هو حكم واحد  
 وهذا الاعتراض مشترك بالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين  
 مختلفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلة مختلفة والقائلون بالحال  
 من الاشاعة لا يجوزونه ايضا ( وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعمل ) التماثل حينئذ ( على  
 رأيهم ) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة تمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة  
 لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه أن يكون  
 التماثل معللا بالاخص كما مر ( اولا ) يكون واجبا للمثلين ( فيجوز ) حينئذ كون السوادين مختلفين  
 تارة وغير مختلفين أخرى ) بأن ثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويرول عنهما فيكونان مختلفين  
 وبطلانه ظاهر ( وقال الجار ) من المعتزلة المثلان ( هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني )  
 قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ( ويلزمه السواد والبياض )  
 فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ( و ) يلزمه ايضا ( مماثلة الرب  
 للمرئوب ) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله أراد أن  
 المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض  
 متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه أن يكون البارئ مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز  
 كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا ( وثانيهما ) اى ثاني الاقسام الثلاثة ( الضدان وهما معنيان يستحيل  
 لذاتيهما اجتماعهما في محل ) واحد ( من جهة ) واحدة ( فعنيان ) اى قولنا معنيان ( يخرج العدم  
 والوجود ) فانهما ليسا معنيين اى عرضيين ( و ) يخرج ( الاعدام ) لانها ليست من قبيل المعنى الذى  
 يرادف العرض ( و ) يخرج ( الجوهر ) لذلك ( و ) يخرج ( الجوهر والعرض ) وهو ظاهر ايضا  
 ( و ) يخرج ( القديم والحادث ) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد  
 في شئ منها ( و ) قولنا ( يمتنع اجتماعهما ) يخرج ( نحو السواد والحلاوة ) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما  
 ( و ) قولنا ( لذاتيهما ) يخرج ( العلم بالحركة والسكون معا ) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن  
 ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين  
 معلوميهما ( و ) كذا يخرج ( الحركة الاختيارية مع العجز ) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما  
 بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات ( و ) قولنا  
 ( من جهة ) يخرج ( نحو الصغر والكبر والقرب والبعد ) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة  
 الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فعنيان يخرج العدم والوجود وفيه  
 بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن  
 التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعنى من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفى  
 لئلا يفيد تعميم الحد وادخال شئ فيه لا تخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز



عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل  
 في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا  
 الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها  
 لان العقل لا يوجب (تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرمه)  
 في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها  
 لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين بوجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف لجعل قوله فلا يوجب  
 كلاما مستمرا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة  
 كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بأفعال  
 المكلفين مأخوذ في حقيقة افتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود  
 لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايقين فله  
 هنالك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا (واما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه  
 في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا  
 العلم بالشئ) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشئ (بجزء آخر)  
 من القلب (والا تصف الجملة بهما) اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بالآخر اتصف  
 بجملة القلب بكونها عاملة بذلك الشئ وجاهلة به معا (اذ الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل  
 والقدرة وغيرها) (اذا قامت بجزء) من شئ (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة  
 اي لمجموع ذلك الشئ) (عندهم بل زادوا عليه) اي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا)  
 في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا في محل) اي ليستا في ذاته  
 لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع  
 اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا وكرها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى  
 عن محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدتين  
 عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز  
 ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر متمنعين الاجتماع لما ذكره ولا يكون بينهما  
 تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علام  
 ذلك بالتضاد بينهما ألستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندهم  
 فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وايس المانع من ذلك تضادهما  
 (وثالثهما) اي ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) اي غير المثلين  
 والضدين (فرسمه) اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس)  
 اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان (ولا يمنع اجتماعهما ذاتيهما في محل من جهة)  
 فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمتخالفين (غير المثلين فيكفي) في رسمهما حينئذ ان يقال هما  
 (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسمين المتخالفين  
 فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من ثني الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج  
 المثلين كان محمولا على ثني الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا  
 في بعضها فاذلك أشار اليه والى ما يفتقر عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا  
 ضدتين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام  
 بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها كالعرضية والجوهرية فانها ايضا من صفات  
 النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) اي هل يسمى



المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها (مثالين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة  
 النفسية أو غيرها أهم فيه (تردد) وخلاف (ويرجع إلى مجرد الاصطلاح) لأن المماثلة في ذلك المشترك  
 ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلاسي من الاشاعة لا مانع من  
 ذلك في الحوادث معنى ولفظا إذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بأن كل  
 مشتركين في الحدوث متماثلان أي في الحدوث (وعليه) أي على ما ذكر من اطلاق التماثلين على  
 المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول التجار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات  
 (قاله) مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا) أي بحسب المعنى (والنزاع في الاطلاق) أي اطلاق لفظ  
 المماثل للحوادث عليه تعالى (ومأخذه) أي مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى  
 توقيفية فللخبار أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه وأما الاعتراض عليه  
 بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف في الغيرين  
 عائد ههنا فتم من لا يصف الصفات) أي صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على  
 انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر (ومهم من يصفها بهما) بناء على أن تلك  
 الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الامدي عن القاضي القول بالاختلاف  
 نظرا إلى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية  
 وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالاولى أن لا يشترطها في التماثل أيضا فلا يكون  
 هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين \* المقصد \* (العائش كل متماثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب  
 الشيخ) الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه أن يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما  
 وحيث ينفصل الاثنان قسمة ثنائية إلى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأي بعضهم إلى المتماثلين  
 والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان  
 امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل تلباسيا في واما الثاني فلان المتماثلين  
 قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا اذا انا معنيين كسوادين مثلا كانا  
 مندرجين في الحد تطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا يرى أن جماعة  
 من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيين لا يشتركان في الصفات  
 النفسية يرشدك إلى ذلك اراده بعد حد المتماثلين (ومنع المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما  
 مطلقا (الاثر ذمة) منهم فانهم (قالوا لا يجتمع حركتان) متماثلتان في محل (لنا) في اثبات امتناع  
 الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تغايرهما بالذات  
 وبالعوارض) ايضا لان الذات أعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية  
 مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة  
 فلا امتياز بينهما حيث لا اصلا فلا اثنية فلا تماثل لانه فرع الاثنية (الثاني الازام في العلمين النظريين)  
 أي لو جاز اجتماع المتماثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص  
 علم نظري بشئ جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر  
 في المعلوم الثالث انه) أي الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمنع زواله بعد حصوله فاذا  
 اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز أن ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد  
 المتماثلين (فيجوز اتصافه) أي اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل  
 مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) أي ذلك الضد (ضد) ايضا (له) أي للمثل الباقي فيلزم  
 اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خاف (الرابع لو جاز) اجتماع المتماثلين (لم يمكن الجزم بأن القائم بالمحل)  
 المعين (سواد واحد) لئلا يجزم بذلك (وقهيا) أي في هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظوريه



(اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثاني) منظوره فيه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثليين اعني العلمين النظريين المتعلقين بعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي أعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظوره فيه (لانه فرع جواز الخلق) اي خلق المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع أما الاول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثليين عن المحل يصح انصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لان سلم ايضا كون ذلك الانتفاء صحيحاً للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) ايضا منظوره فيه (للا التزام) اي نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً (لهم) اي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغرس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكه وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغرس (الاتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتماعاً والسواد كهبتان والحلوكه سوادان فثبت اجتماع المثليين (والجواب ان كل واحد منهما) اي من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف (وتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وباللغز يزيل الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم اصلا لانه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين \* المقصد \* (الحادي عشر) قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد) لاشك أن المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصريح بوحدة دفعاً توهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير أعني وحدة الجهة لا دخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فأما أن لا يكون احدهما) اي احد المتقابلين (سلباً للآخر) منهما (او يكون والا قول) من هذين يتقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث (والا فهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدتين مشهورين (وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان في الغاية (دون الحرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعادين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذال وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعادين قسمين خامسا (قالوا) اي الحكماء (وقد يلزم احدهما) اي احد المتضادين (المحل اما بعينه كالبياض) اللازم (للثبوت او لابعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجودياً (للجسم) فانه لا يخلو عنهما معاً فاحدهما لابعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معاً فلا لزوم هنالك لاحدهما اصلاً (أما مع انصافه) اي المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالزمتوسط



بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائز)  
 لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور وأما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب  
 الطرفين هنالك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (أو دونه) أي دون الاتصاف بوسط (فيخلو)  
 المحل (عن الوسط) أيضا (كالشفاف) الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من  
 الألوان (وايضاً قد يمكن تعاقبهما) أي تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو  
 عنهما معاً بل بعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد (أولاً) يمكن تعاقبهما على المحل  
 بحيث لا يخلو عنهما (كالحر كتين الصاعدة والهابطة) فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (أن قلنا)  
 يجب أن يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد)  
 أي لاتضاد بين الاجناس أصلاً ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد إنما التضاد بين  
 الأنواع المندرجة تحته (ولا يكون) التضاد في هذه الأنواع (الابن الأنواع الأخيرة) المندرجة  
 تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب  
 (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والمملكة والتضاد فيه  
 بالعرض) قد ظن بعضهم أن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها فلا يصح القول  
 بأن لاتضاد بين الاجناس وهو باطل لأن الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس  
 شيء من الشر والخير ذاتياً لما تحته لأن الخيرية عبارة عن كون الشيء مائلاً نحو الشرية عبارة عن كونه منافراً  
 وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيريات أو شروراً فليس  
 جنسين لما تحتهما وظهر أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للثور المندرج  
 تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن لاتضاد بين الأنواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو  
 أيضاً مردود بأن كل واحد من الشجاعة والثورة حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة  
 أو رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما إذ ليست أحدهما في غاية البعد عن الأخرى إنما التضاد بين  
 عارضيهما هذا ما ذكر في المختص فإن أردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت أن قوله نحو الفضيلة  
 والرذيلة إشارة إلى التوهم الثاني الذي أشار إلى جوابه بقوله والتضاد فيه بالعرض وإن قوله ونحو  
 الخير والشر إشارة إلى التوهم الأول الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي المختص بقوله فمن  
 العدم والمملكة ولك أن تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان بينهما  
 تضاد كالخير والشر ثم أشار إلى الجواب أولاً بأن الكل من قبيل العدم والمملكة فإن الرذيلة عدم  
 الفضيلة كما أن الشرية عدم الخيرية وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض أي هذه الأمور الأربعة أمور  
 عارضة ليس شيء منها جنساً لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيراً ضد لكونه شراً كما أن  
 كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كل  
 متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) إذا كان حقيقياً (لا يكون إلا واحداً فالشجاعة  
 ليس لها ضدان) حقيقيان (هما الثور والجبن بل لاتضاد) حقيقيان (الابن الاطراف)  
 كالثور والجبن وكالغور والجور وكالجربزة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من أن الاجناس  
 لاتضاد فيها وكذا الأنواع إذا لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن أن ضد الواحد  
 الحقيقي لا يكون إلا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي  
 (والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لأن المتضايقين على تقدير وجودهما داخلان  
 في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قبل وكذا الحال في المتماثلين (والثاني)  
 وهو أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر يتقسم أيضاً إلى قسمين لأنه (إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل  
 للامر الوجودي فعدم ومملكة فإن اعتبر قبوله) أي قبول ذلك القابل للامر الوجودي (في ذلك)



الوقت كالكو سيج فانه) يعنى كونه كوسيجا (عدم اللعية عن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتجيا  
 لا لامرد) اى يقال الكوسيج لمن ذكر لا لامرد الذى ليس من شأنه اللعية في ذلك الوقت  
 (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى للامر وعدم  
 اللعية للمرأة (او جنسه القريب او البعيد) فالاول (كالعمى للعقرب) فان البصر من شأن  
 جنسها القريب أعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه  
 البعيد أعنى الجسم الذى هو فوق الجباد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق)  
 اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنس له  
 (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس  
 الحقيقى والمشهورى في المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل  
 للامر الوجودى (فلسب واييجاب نحو الانسان والا انسان) ثم ان ههنا مباحث \* الاول  
 قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان  
 وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع  
 بدل الذات وأرادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بأن لاتضاد في الجواهر  
 اذ لا موضوع لهما واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر  
 ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول  
 فيه لا بحسب الصدق والحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل  
 نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللا بياض فانه يمتنع اجتماعهما  
 باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى \* الثانى المشهور في تقسيم المتقابلين انهما  
 اما وجوديان اولا وعلى الاول اما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضادان اولا  
 فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما أن يعتبر في العدى محله  
 قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه أولا بجواز كونهما  
 عدميين كالعمى واللاعى واجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لا اجتماعه  
 معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه  
 العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد باللاعى سلب انتفاء البصر  
 فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب  
 ورد ذلك بأن مفهوم اللاعى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم  
 الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانياً بأن عدم اللازم يقابل  
 وجود الملزوم وليس داخل في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما أن يكون العدى  
 منهما عدما للوجودى واجيب بأن المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم  
 ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم  
 عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لهما عنه وعدل المصنف  
 عن المشهور الى قوله اما أن لا يكون أحدهما سلبا والاخر ايجابى يكون تبنيها على أن المراد بالوجودى  
 ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعى في القسم الثانى أعنى أن يكون  
 احد المتقابلين سلبا والاخر ووجب أن يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعى  
 على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم  
 المتضادين مع نصريحهم بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين \* الثالث المتقابلان تقابل التضاد  
 كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد



فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج  
 وكذلك المتقابلان تقابل التضائيف كالبؤة والبؤة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل  
 واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج وأما  
 على مذهب من قال بعدمهما مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان  
 تقابل العدم والملكية يكون احدهما أعني الملكية كالبحر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود  
 في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به وأما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان  
 على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة  
 وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصل في العقل كان كل منهما  
 عقدا اي اعتقادا فالتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي اوفي القول اذا عبر  
 عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول  
 والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون للفرس سلبا لذلك الصدق  
 حينئذ اما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما  
 الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر  
 مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم الافرسي حينئذ هو  
 مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب  
 الاعلى نسبة لانك اذا اعتبر مفهوم واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم  
 آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهية  
 ففهوم الفرس والافرسي المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد  
 ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر  
 أن المتعبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس والافرسي حلول في محل  
 فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومى البياض والابيض المأخوذان على الوجه  
 الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما أشرنا اليه فنزعم أن بين الفرس  
 والافرسي تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا أن يبنى ذلك على الشبه والنظر  
 الى الظاهر (خاتمة) للمقصد الحادى عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب)  
 لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها  
 التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) اي لولا استلزام كل منهما لسلب  
 الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) اي استلزام كل منهما لسلب الآخر فلا أن كل واحد  
 من السواد والابيض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافى بين السلب والايجاب  
 بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك أن التنافى في الذات أقوى وأيضا (فالتحيز فيه انه  
 ليس بشر وهو) اي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه  
 خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شر ينافي) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي  
 الشرية (وكونه ليس خيرا ينافي) عنه (الذاتى) الذى هو الخيرية (والنافى للذاتى أقوى)  
 في النفي وامتناع الاجتماع من التنافى للعرضى (فهو) اي تقابل السلب والايجاب (أقوى التقابلات  
 وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) اي في المتضادين (مع السلب) الضمنى (أمر آخر ائد  
 وهو غاية الخلاف) المتعبرة في التضاد الحقيقي (المرصد الخامس في العلة والمعلول) لما كانت  
 العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب  
 اوردمباحتهما في الامور العامة (وفيه مقاصد) عشرة (المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره



(ضروري) حاصل بلا كساب فإن كل أحد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور  
 والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بأن يكون ضروريا (فالمحتاج اليه)  
 في وجود شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتي  
 واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشيء) الذي هو المعلول (او) أمر (خارج عنه والاقل ان كان به  
 الشيء بالفعل كالهية للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب  
 مع أن السيف ليس حاصلًا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المهيئة اذا حصلت بشخصها  
 حصل السيف بالفعل قطعًا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها  
 (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) أي للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية  
 والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهرية بل ما يعبرهما وغيرهما من اجزاء الاعراض  
 التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) أي للمادة (اسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة  
 قياسية) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهبولى (من جهة استعدادها للصور  
 وعنصر اذ منها ينتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يعكس ويفسر كل من العنصر  
 والاسطقس بتفسير الاخر (وهاتان) أي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها  
 (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية) تميزا لهما عن الباقيتين  
 المشاركتين اياهما في علمية الوجود (والثاني) أعني ما يكوّن خارجا عن المعلول (اما ما به الشيء  
 كالنجار له) أي للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية) أي  
 العلة الغائية (وهاتان) العلتان أعني الفاعل والغاية (بخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما دون  
 الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للتركيب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون الا  
 لفاعل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعلة علة غائية وان جاز أن يكون لفعلة حكمه وفائدة (وقد  
 تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لهما بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفاعل وغرض  
 مقصود للفاعل (والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا  
 معلول بحسب الخارج لو جود السرير وعلة له بحسب تصوّره وحصوله في الذهن (فلها) أي للغاية  
 (علاقة العلية والمعلولية) بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي  
 (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) في ماهيته ووجوده اوفي وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ  
 الجميع نوع اشعار بوجود التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وانها)  
 أي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كلفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط  
 اذ لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر  
 في جانب المعلول ومن تنه قانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (او مع الغاية كما في البسيط) الصادر  
 عن المختار (وقد تكون مجمعة من الاربع) المذكورة (كافي المركب) الصادر عن المختار وقد تكون  
 مجمعة من ثلاث منها كافي المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة مقدمة) على المعلول  
 تقدما ذاتيا سواء كانت داخلية فيه او خارجية عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة  
 الصورية فانها مع المعلول في الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركبها من أربع او ثلاث  
 (فجميع امور كل واحد منهما مقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها  
 عليه مما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل فقيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية  
 والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) أي تقدم الماهية (على نفسها  
 فضلا عنها) أي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية  
 (اليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم



هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدى ههنا  
نفعما بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور  
تقدمه على الماهية واذا كانت العلة الناتية هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة  
على المعلول بلا اشكال ( فان قيل قد تركت قسما ) من العلة الناقصة ( وهو الشرط ) فانه  
من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة الناتية فليست العلة الخارجية  
محصرة في الفاعل والغاية ( قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل  
بالفاعلية ) والتأثير ( ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ) فوجود  
الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تامة المادة  
لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من يجعل  
الادوات من تامة الفاعل وما عداها من تامة المادة ( فان قلت ) اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل  
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده ( فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه  
خلاف الضرورة ) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك ( قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس  
الامر ولا يتميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدءا لوجود الغير نعم انه ) اي عدم المانع ( قد يكون  
كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه ) اي عدم الباب ( كاشف  
عن وجود فضائه فوام يمكن التفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف  
عن وجود مسافته يمكن تحرك السقف فيه ) اي في الامر الممتد الذي هو المسافة ( للسقوط الا انه ربما  
لا يعلم ) الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود ( الا بالازم عدمي فيعتبر عنه بذلك ) الازم  
العدمي كما في المثالين المذكورين ( فيسبق الى الاوهام انه ) اي ذلك العدمي ( مؤثر ) في الوجود  
ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر أن الامور الداخلة في العلة الناتية كلها وجودية فتكون  
هي ايضا موجودة بوجود اجزائها بأسرها ثم التحقيق أن يدعى العقل لا يجوز كون العدم  
مؤثرا في الوجود مفيدا له ولا يمكن تجوز أن يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز توقفه  
على امر وجودي فعلى هذا جاز أن يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط  
كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون  
من حيث وجوده وعدمه معا كالمعدا اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فمقابل من أن العلة  
النااتية للوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ماله مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجودا  
وماله مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد  
ثم بعدم هذا معنى وجود العلة الناتية وخصواها بالمتضمن لوجود المعلول وأما انه يجب أن يكون  
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا  
فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بأنه محال  
بدية قلت ليس معنى كونه جزءا انه جزء له حقيقة بل معناه انه من تنسبه ودخل في عدمه  
وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر و يعلم من هذا أن قوله فيسبق الى الاوهام  
انه مؤثر ان أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود  
فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة  
ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لانا قول الجنس  
اذا أخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى  
صورة او قول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية  
وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عدادها



ولم يعد قسما برأسه ولك أن تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزؤه او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لا جله الوجود اولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما أن يكون وجوديا وهو الشرط او عدما وهو عدم المانع والاقل أعني ما يكون جزأً اما أن يكون جزأً عقليا وهو الجنس والفصل او جزأً خارجيا وهو المادة والصورة ( المقصد الثاني الواحد بالشخص لا بعلة مستقلتين لوجهين الاول لو عمل) الواحد بالشخص (بمستقلتين) أي لو اجتمع عليه علمتان مستقلتان (اكان محتاجا اليهما) أي الى كل واحدة منهما (للعلة) أي لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى علة البتة (مستغنيا عنهما) أي عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) أي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلة (يوجد) ذلك المعلول الشخصي (ولو لم يوجد) الامر (الاخر) اذ الفرض أن كل واحد مستقل (وهو) أي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الاخر (معنى الاستغناء) أي استغناء ذلك المعلول عن الاخر فيلزم أن يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو علة لها ومنشأ عدم الاحتياج اليها علة الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستنديين الى سبب واحد او الى سببين واجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احدهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو أمكن أن تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وان لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن أن يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلمتان بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان أمكن أن يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما ينطق من أن اصل الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه أن المعلول ههنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة باحدهما من الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصا لا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علمتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا الوجه (الثاني اما أن يكون لكل واحد منهما اثر) أي تأثير (فكل) أي كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها وهو خلاف المفروض (اولا احدهما) فقط اثر (فهى العلة) دون الاخرى (اولا) اثر (لشيء منهما) فلا شيء منهما بعلة) وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) أي تعليل الواحد



الشخصي بعلمتين مستقلةتين (بعض المعتزلة بجوهر فرد ملتصق بيدائنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية في القوة والسرعة) وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركان لا امتناع اجتماع المثليين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علمتان مستقلةتان وردة الاشاعة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث واغريهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بقراده عن الآخر ولا محذور في ذلك (واما المثالان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) اي تعليل الواحد بالنوع (بمستقلتين) على معنى أن فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة أخرى مستقلة ايضا لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن عال متعددة اذ ليس في الايمان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة (للمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا أن عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه يعال كل) من المخالفتين المذكورتين (بمعله) اما وحده او منضمما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي هي من الاضافات (امر ثبوتى) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعمل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد علمت المتماثلات بعمل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثّلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما أن المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في المختص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها اولوازمها (الحاجة الى احدهما علل الامر ان) اى الفردان المتماثلان منها (بها) اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء اولازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احدهما (استغنت عنهما) اى عن كل واحدة من العلتين (فلان علل) تلك الماهية النوعية (بشيء منهما) لا امتناع لتعليل الشيء بمأهوم مستغن عنه (قلنا هي) اى تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) اى تختار أن الماهية لا تحتاج الى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعتين المعينتين لجواز أن يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضى أن تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا احتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعتين) المستقلتين (الى كل منهما) اى الى شيء منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اى الى علة ما (الذى لا ينافى الاجتماع) وتلخيص النظر انه لما جاز أن يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون



احتياج المعلول الى تلك العلة المعنية جاز أن يكون الواحد الشخصى معللا بعلمتين مستقتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لم يلزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتناء مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعقول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصى بعمل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعدما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتائلين هو بينهما المتخالفتين (المقصد الثالث يجوز عندنا) يعنى الاشاعة (استنادا ثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تحصى (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه مترها عن التركيب (ومنع) اى منع جواز استناد الاثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء لا يتعدد آله) كل نفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلائها التى هي الاعضاء والقوى الحاملة فيها (او) بتعدد (شرط او قابل) كل عقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هنالك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الاثر الواحد ونوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ماسياى ولا يلتبس عليك أن الاشاعة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً او احداً من جميع جهاته فلا يدرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقاتها لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يدرج في القاعدة فان فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومستأزعا فيه ايضا (لنا) في اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونه حقيقة واحدة بسيطة (علة للتخير) في الحيز المطلق (واقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى التخير وقبول الاعراض (انرا بسيط) واحد حقيقى (لا يقال احدهما) وهو قبول الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو التخير اثر له (باعتبار الحيز) الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام في قابليته لهما وهو) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها (والحق انه لا يتم) هذا الاستدلال (الايمان بساطة العلة) التى هي الجوهرية ولا يمكن أخذ الزامها لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتخير وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) اى القابليتين اللتين هما الاثران (وجوديين) قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التى لا وجود لهما عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (اتقاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة اوجه الاول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدرا لواب) مثلا (لكان مصدرية آ غير مصدرية ب) لا يمكن تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى في الواحد الحقيقي (هما) اى هذان المفهومان (او) دخل فيه (احدهما لم يلزم التركيب)



في الواحد الحقيقي هذا خاف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (مصدرا لمصدريتهما) اي لمصدرتي آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لـ آ و ب والمقدّر خلافه (و) حينئذ (عاد الكلام فيهما) اي في المصدريتين فتقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للآخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ايسر فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية آ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر بسيطا ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا ودخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال \* الوجه (الثاني انما المارأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اي قطعنا يقينيا لاشبهه فيه فقد استدلنا باختلاف الاثر وتعددده على اختلاف المؤثر وتعددده (فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر) وتعددده (لا يكون الا باختلاف المؤثر) وتعددده (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب \* الوجه (الثالث انه لو كان) الواحد الحقيقي (مصدرا لاثنتين) كـ آ و ب مثلا (لكان مصدرا لـ ا و ما ليس ا) لان ب ليس آ ولكان ايضا مصدرا لـ ب و ما ليس ب (وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري) اي تختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا أن المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجد لها (فلا تكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك أن العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضاها الماء فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور لابد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عيلتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الواضح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية اهما مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها بخلاف أن يصدر عنه من هذه الحثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني ان الاستدلال)



على تغير طبيعتي الماء والنار (انما هو بالتخالف لا بالاختلاف) والتعدد (فانما ارينا نارا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) ارينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علما) بتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انما مختلفان) اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلور ارينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددتها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث) لان سلم ان صدور ا (و) صدور (لا) تناقض فان تقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا (اعني صدور ب) (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر ل آ ان كانت مصدرا لغير آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا ل آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر ل آ وغير مصدر ل آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر ل آ وان كانت موجبة محصلة ~~لم~~ ~~كن~~ قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي تقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول ~~لم~~ ~~كن~~ لمجولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر ل آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لاسترة به قال الكاتب في شرح المختص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لان سلم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يفحك منه الصبيان (المقصود الرابع) قال الحكماء البسيط (الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وفاعلا) اي لا يكون مصدرا لآخر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى أن الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم ~~يكن~~ كذلك بل كن قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) معاف قد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا (وقد عرفت) ايضا (جوابه) مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وايضا) نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعتراض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان وان واجب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لم يمكن الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين) (فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى وردها هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثاني (بان نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (واورد عليه انه) اي اتساب القابل الى المقبول



(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (ادقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان تكون كذلك) او نقول بعبارة أخرى نسبة الفاعل لا تحتل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتله فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون هاتين النسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الناني لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية) اي الحالة في الجسم (لا تفيد أثرا غير متناه لا في المدة) اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا (ولا في الشدة) اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة أخرى اسرع منها (ولا في العدة) اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناها او غير متناه وانما انحصر لانهاهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عددا لا تار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والعددة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهي في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماء تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فاما تكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد وأقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه باننا لانسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر واما كان فرض قطعها لا يجدي فعلا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر وأما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزته المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما (بان قوة النصف) اي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) اي قبول الحركة (لانه) لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اي ولتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) اي القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان أعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي أعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) اي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف



(في الفاعل فرضا) بأن نفرض قاسرا واحدا حركتهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذ المعاق) للحركة القسرية (في الضعف أعني القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر) من المعاق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاق وقتله فاذا كان نسبة المعاق الى المعاق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقررت هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) اي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ واحد) اي حينئذ نقول لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسما الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الاخر فنفرض انه حركتهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية (امامتاه والاكثر) الذي فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا (فتقع الزيادة عليه) اي زيادة الاكثر على الاقل (في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن يتقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها متنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهى في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على أن لهاتأثيرا طبيعيا او قسريا (الثاني ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض أن له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم أن يكون جزءا لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثالا اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرده بما لا يقوى على اقلاله في عشرة تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا (الثالث انها) اي قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذا الامر ان معتبران في برهان تنهاى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا مغاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية كالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اي فرض الحركتين



(من مبدأ) واحد عددي أو زمني وهو ممنوع فيما إذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين أو القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح أن يقال إن حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وإن حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تنافي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تنافها بزيادة كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالزيادة فضلا عن اقتضائه تنافها هذا وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه هنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوق التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث إذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تنافي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالة من دليل آخر (ثم قد يوجد أن) أي لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانها على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر) فلك (زحل) فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندهم غير متناهيتين كون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم أنه) أي هذا الدليل بعد توجه النوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فإن الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند إلى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محررها غير القوى الجسمانية وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به إرادة وجود بعضها على بعض (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية فتلك الحركات مستندة (إلى قوى جسمانية) أي إدراكات جزئية (مع عدم تنافها عندهم) فإن الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في أجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تنافي جاز أيضا كونها مبادئ لتلك الآثار لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة فليجز أن تبشرها استقلالها أيضا (المقصد السادس الدور ممنوع وهو أن يكون شيان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها) وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب إليه الامام الرازي واما بالاستدلال (لأن العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلمته لم تقدمه) على علمته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فإن قيل) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخطم بل بالذات فينبذ نقول (معنى التقدم بالعلة) والذات (أن كان نفس العلية كان قولك لم تقدم الشيء على علمته جاريا مجرى قولك لم عليه الشيء لعلمته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وإن كان مخالفا له



في اللفظ (وان أردت به) أي بتقدم العلة على معلوله (امرا وراء ذلك) المذكور الذي هو العلية  
 (فلا بد من تصويره) أولا (ثم تقريره) وإثباته بأقامة الدليل عليه ثانيا (فانما من وراء المنع في المقامين)  
 اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوما سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم  
 ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يجزم بانها  
 ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي  
 (وهو الصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح  
 أن يقال محتركت اليد فمحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فمحتركت اليد) فبالضرورة  
 هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بإلغاء وينع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى  
 تصوره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضروري) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير  
 واستدلال (وقد يقال) أي في ابطال الدور وذلك أن الامام الرازي بعدما عترض في الاربعين  
 على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر  
 الى الآخر المفتقر اليه) أي الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أي افتقار كل واحد الى نفسه  
 وانه محال اذ الافتقار نسبة) لا تتصور الا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال  
 (والاقوى) في الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المفتقر اليه) وهو العلة الى المفتقر وهو  
 المعلول (بالوجوب) لان العلة المعنية تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان)  
 لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) أعني الوجوب والامكان (متنافيان) فلو كان  
 شيئا من كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو  
 محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغير الاعتباري لا يقال جاز  
 أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لادور  
 الامع اتحاد الجهة وعبرة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن  
 بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها  
 من حيث هي أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح  
 ثم قال الامام (ولا يرد) أي على الدليل الاولى والاقوى (المضافان) نقضاً بأن يقال كل منهما مفتقر  
 الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان  
 فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضاً على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان  
 في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلاً فضلاً عن أن يفتقر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما)  
 على تقدير كونهما موجودين (لو حدة السبب) الذي يتضمنهما لا لا فتقار كل منهما الى صاحبه  
 فلا نقض بما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة  
 (فان عني بالافتقار) الذي هو مبنى الدليل المردى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقاً (فقد يتعاكس)  
 الافتقار بهذا المعنى من الجانبين بل واز أن يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع)  
 في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع  
 انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر)  
 أي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء في التأخر) أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول (ما جاء)  
 من الشبهة (في التقدم) أعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل  
 حينئذ ان المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه  
 فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتين فيقال ان أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك  
 لزم تأخر الشيء عن معلوله جارياً مجزئاً قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين



المتنازع فيه وان أردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين  
المردود والمرضى (المقصد السابع) في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي أن تقول  
(العلة) المؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المعلول) أي في زمان وجوده (والا) أي  
وان لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله (فقد اقترقا)  
أي جاز اقترافهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة (فليس وجوده  
لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من اقترافهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود  
العلة اذ (لعلها) أي العلة (في الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أي تحصل  
وجوده (في الزمان الثاني) فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتاثر وحصول المعلول  
في الزمان الثاني (قلنا الايجاد) أي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول  
فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) أي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه  
(وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) أي غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذي هو الايجاب  
(موجبا في الحال له) أي لحصول ذلك المعلول (في ثانی الحال فله) أي فلهذا الغير وهو الايجاب  
(ايجاب) آخروية نقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه)  
أي الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم أن يكون له ايجاب آخر (بل) يكون  
(ايجابا) مغايرا لحصول المعلول (والا) أي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل)  
في الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول  
المعلول او لم يكن (ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل احد يعلم  
صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين أن يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين  
احدهما لازم الاتقاء وهو مستدرك مستقيم جدا (وقد يجب بانه) اذا كانت العلة توجب  
في الحال وجود المعلول في ثانی الحال فينتد (لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس) أي لا ايجاب  
حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجب اياه) ولما أمكن أن يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال  
المصنف (والاولى) في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثانی الحال  
(هو التعميل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) أي ايجاب العلة للمعلول  
(هو أن يكون وجوده مستندا الى وجودها ومعلقا بها) أي بوجودها بحيث (لوارتفعت) العلة  
(ارتفع) المعلول تبعاً لارتفاعها (وبالحكمة فليس وجوده) أي وجود المعلول (عن علة غير ايجاد)  
تلك (العلة وايجابها اياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعتد  
واحد فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في الكسور سوى حصول الانكسار فيه  
من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد  
وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة  
(حال العدم) أي حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو  
عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الايجاد  
في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جع بين الايجاد والايجاب  
في الذكر تنبيهها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان  
حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا (المقصد الثامن التسلسل محال وهو ان  
يستند الممكن) في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى  
مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوده) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على  
تلك الممكنات التي لا تنهاى اذا اخذ من حيث هو جميعها (أي) اخذ (بحيث لا يدخل فيها)



اى في جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شئ منها) فلا شك انه (ليس  
 معدوم والا فبعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه (والمفروض  
 عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات  
 الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود  
 اذلا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه  
 الى كل جزء) من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بأن يكون ممكنا (فهو)  
 اى ذلك الجميع (ممكنا) لانحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) لما مر من أن الممكن  
 محتاج في وجوده الى ما يوجد منه (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجود للشئ لا يكون نفسه)  
 والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشياء من اجزائه والا وجد) ذلك الجزء (نفسه)  
 لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جعلها ذلك الجزء (وانها) اى تلك العلة الخارجية  
 عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها)  
 اى بغير تلك العلة (لان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) اذ ليس في المجموع شئ سوى  
 تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجية (علة) للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالضرورة  
 واذا كانت العلة الخارجية موحدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة)  
 موحدة (داخلة في السلسلة) والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي (وهو)  
 اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية في السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا  
 أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند  
 ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية  
 واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات \* الاول أن لفظ الجميع  
 والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك  
 الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شئ منها وهذا  
 اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية \* الثاني أن الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير  
 النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شئ من الازمنة وجوابه أن كلامنا  
 في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول \* الثالث ان تلك الآحاد  
 على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيا واحدا وتعتبر  
 أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا يمكن  
 الوجود ايضا لان الهيئة الوجدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمنع وجوده  
 في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزما لاستحالة الكل وان أردت به المعنى الثاني اخترنا  
 أن علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه  
 فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها  
 ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة خارجية عن  
 علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه أعني أن يعمل كل واحد  
 من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة أخرى خارجية  
 عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما المتنع  
 تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب أن المراد هو المعنى الثاني كما أشار اليه بقوله اى بحيث  
 لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك أن هذه الآحاد ممكنات  
 موجودة كما أن كل واحد منها موجود ممكن وكما أن الموجود الممكن محتاج الى علة موحدة



كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موحدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موحدة داخلية في السلسلة كانت العلة الموحدة لجميع الآحاد جميع تلك العال الموحدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العال الموحدة للآحاد التي هي علة موحدة لجميع الآحاد اما أن تكون عين السلسلة او داخلية فيها او خارجة عنها والاول محال لان العلة الموحدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معيناً او مركباً من آحاد متناهية او غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبغي على بطلانه فانه باطل بديهية على أي وجه فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور \* الرابع أن العلة الموحدة لكل لا يجب أن تكون موحدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموحدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موحداً لنفسه فان الواجب اذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موحداً لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثراً لشيء والجواب أن الكلام في العلة الموحدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موحدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والام يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موحدة للسلسلة بامرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً واعلم أن هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العال لامتنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فطنة \* الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (انافرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة) ومما قبله بمنتهى الى غير النهاية جملة أخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب العال واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمنتهى الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) أي احدهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احدهما (بالاول) أي بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الآحاد (كان الناقصة كالزائدة) أي مساوية لها في عدة الآحاد (هذا خلف والا) أي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده) أي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمنتهى) كما صورناه (والزائد على المتناهي بمنتهى متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناسلهما) في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى



ببرهان التطبيق وهو (العمدة) في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود  
 الحركات الفلكية وفي الامور المجمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات  
 او وضعي كالأبعاد أولا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا  
 على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تنهاى هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل  
 (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تنهايها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد  
 احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق  
 احدهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام  
 الى آخره مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض  
 (ان المعلولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس)  
 المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا (وهما محض حتى يكون انقطاعها)  
 في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية  
 محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور  
 الوهمية التي لا تنهاى فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور  
 (وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فتختار  
 انهما) اى الجملتين المفروضتين في الاعداد (تتقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن  
 التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا  
 اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الامر (او) تختار  
 (انهما لا يتقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما  
 في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه  
 في نفس الامر) فيكون مما لا يتناهى في الواقع متناهي فيه (او عدمه) اى عدم انقطاعه  
 (في نفس الامر) فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما  
 قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقبل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود تامعا) سواء  
 كان بينها ترتيب اولم يكن (واما على سبيل التعاقب) اى بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما)  
 اى ترتيب هذين النوعين أعنى المجموعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم)  
 كما في مراتب الاعداد لان الاتحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجموعة واتما متعاقبة  
 (وقال الحكماء انما يمنع التسلسل في امور لها وجود بالذات وترتب امارضا واما طبعها ليسقط  
 عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكره انه اذا كانت الاتحاد موجودة معا بالذات وكان بينها  
 ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء  
 الثاني قطعاهما وكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم  
 لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجى اذ ليست مجموعة بحسب  
 الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذمى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن  
 دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تنصلا معا  
 اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاتحاد موجودة معا ولم يكن  
 بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء  
 الثالث وهكذا الجواز أن يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا  
 لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على  
 استحضار ما لانهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر



الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق  
 بين جيلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد  
 الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء  
 جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد لك في التطبيق من اعتبار  
 تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيقى فلا نقض بالاعداد اصلا  
 قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام اقيامه) وجوابه (في كل ماضبطه وجود)  
 كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب  
 بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) اى بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعنى الحوادث  
 المتعاقبة والامور المتجمعة بالترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا الوجه (الثالث  
 ما بين هذا المعلول) المعين (وكل علة) من العلة الواقعة في السلسلة التى فرضت غير متناهية (متناه  
 لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون ما لا يتناهى محصورا  
 بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهيا) ايضا (لانه) اى الكل (لا يزيد على  
 ذلك) اى على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلة (الابواحد) من جانب العلة فان  
 ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما  
 متناهيا ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقط كان الكل لا يزيد  
 على المتناهى الابواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين  
 ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد  
 بل هو من قبيل أن يقال ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ا و ج اقل ايضا وما بين  
 ا و د كذلك فاذا أخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ما هو اقل من ذراع الابنقطة د  
 وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على  
 فرسخ يكون المجموع) اى مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الجزء) واحد (ضرورة) والمراد  
 أن المجموع لو زاد عليه لم يزد الجزء واحد وذلك لان زيادته عليه بالجزء الواحد انما يكون  
 اذا جعل الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء  
 الاخير وفرض ايضا أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع  
 اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزء من هما المبدأ والمنتهى (وما لا يزيد على  
 المتناهى الابواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا  
 عرشيا وهو صاحب الاشراق (بانه حدسى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلة  
 لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما أن ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير  
 واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هنالك  
 واحدة من العلة الا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية  
 يعلم أن هنالك واحدة من العلة وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير اليها اشارة على التعيين  
 وأن تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة  
 الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتيبها من جانب العلة او المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض  
 عروض الاعداد لاجرائها بأن يجعل اذراعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار  
 فيها بدون هذا الفرض الوجه (الرابع لو تسلسل العلة) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول  
 على عدد العلة) اى زاد عدد العلوية على عدد العلوية (والتالى باطل اما الشرطية فلانا



اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها (اي في تلك السلسلة  
 (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله  
 (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشي من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية  
 على عدد العلوية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول  
 ومنتهائها أعنى المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيمتساوى عدد العلوية والمعلولية (واما الاستثنائية)  
 وهي بطلان التالى (فلان العلة والمعلول) اى العلوية والمعلولية (متضايفان) تضائفا حقيقيا  
 (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجدا لا آخر قطعيا  
 (فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد) من احدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة)  
 وان لم يجب تساوى العدد في المتضايفين المشهور بين كآب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة  
 ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية ل زاد  
 عدد العلوية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان  
 العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا  
 ولم يكن علة فيمتساوى عدد العلوية والمعلولية كما هو حقهما وبالجمله فان التسلسل في المتضايفات  
 يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه (الخامس انا سنبين)  
 في الالهيات (اتهاء الكل) اى جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة)  
 لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل  
 في العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه  
 الى ابطال التسلسل والالزام الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب  
 فلو أثبت الواجب يبطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر (المقصد التاسع  
 الفرق بين جزء العلة) المؤثرة (وشرطها) في التأثير هو (ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر)  
 لذاته (ككيبوسة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد  
 أن يكون قابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن  
 لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس مما يتوقف عليه  
 التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت انه) اى عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى)  
 يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها في تجفيف الثياب  
 (وعده) اى عدم المانع (من جملة الشروط) التى يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز)  
 لما عرفت من أن عدم لامدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطاً حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط  
 فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه (المقصد العاشر في) بيان (العلة والمعلول على اصطلاح  
 مشبى الاحوال و) بيان (احكامهما عندهم) قال الآمدي ابطال الحال يغنى عن النظر فيما يتعلق به  
 ويتفرع عليه الا انه بمادعت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال  
 فلذلك أوردناه تكميلا للافادة (وفيه) اى في هذا المقصد (مسائل) ثمان (الاولى في تعريفهما  
 واقرب ما قيل فيه قول القاضي) الباقلاني (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة  
 (الجواهر) فانها تكون عللا للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علمتان  
 لعالميته وقادريته (والحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الايجاب ما يصح قولنا  
 وجد فوجد) اى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة  
 لزوما عقليا مع صحبة ترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مشبى الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة  
 للاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايضا بانها لا يتوقف على شرط كما سيأتى ونفاة



الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة  
 الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا (و) قوله (محلهما يشعربان  
 حكم الصفة لا يتعدى المحل) اى محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور  
 والمراد حكم) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم المتنع مثلا اذا تعلق به  
 العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم  
 الذى توجبه الصفة في محلها) واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالانصال (اذا لم يمنع  
 منه مانع) (او) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) اى كون المعتل معللا به (قوله) اى قول القائل  
 (كان كذا لاجل كذا) كقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدورى) اما الاول فلان المعلول مشتق  
 من العلة اذ معناه ماله علة فتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة  
 ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا  
 في الوقت الثانى من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار  
 عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتى ان ايجاب العلة  
 لا يكون مشروطا بشرط اتصافا واما الثانى فلانه عرّف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما  
 موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعنى ان يقال  
 كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) اى تنقله  
 من حال الى حال (او) العلة هى (التي يتجدد بها) اى يتجدد بها (الحكم يخرج الصفة القديمة)  
 اذ لا تغير ولا يتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج  
 ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القمار مثلا فانه يوجب محله حكما  
 هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تأخذ  
 من كل واحد من هذه التعريفات المزية للعلة تعريفها للمعلول فتقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها  
 بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد  
 من الاحكام بالعلة (المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها) اى لا تكون العلة  
 خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة  
 بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وانكره) اى الاستاذ الحال وكلامه ههنا على  
 سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) أنكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة  
 عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله يريد بارادة حادثة) لحدوث  
 المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة  
 الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسرها (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط  
 في قيامه بمحل الحياة (اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالمها قادرا)  
 اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اى غير توابع الحياة (كالالوان)  
 عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل  
 يتعدى حكمها محلها اولا (فالحقها الخذاق منهم بالقسم الثانى) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ  
 كان الحى بها هو ذلك الجزء لاجله ذلك الشئ (فانها) اى الحياة (ليست من توابع الحياة) اى ليس  
 قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والالزم التسلسل فهى كالالوان فى أن حكمها  
 لا يتعدى محلها (احتج اصحابنا) على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها (بان صفة العلم  
 لو لم تقم بمحل الحكم) الذى هو العالمية (لقامت اما بنفسها ويطله انها عرض) والعرض لا يتصور  
 قيامه بنفسه (و) يطله ايضا (ان نسبته) اى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع



(المحال سواء) وحينئذ إما أن يوجب العالمية في جميع الأشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (أو بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة فإن قيل) العلم وكثير من العلل وإن استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه إذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا (وانما يجوز) أي تعدي الحكم (إذا كان) محل العلة (جزأ لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمره (ليس كذلك) فإن عمرا ليس جزأ زيدا حتى يتعدى الحكم منه إليه (وايضاً فإنه) أي ما ذكرتم (تمثيل) أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي) (و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو أنكم (جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به) (ايضا) العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا (مع عدم قيامهما به) (و) كذلك (نحوه) أي نحو ما ذكرنا من الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً وكذا الأمر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراماً ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لأنه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال أن وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم إليه (لزم كون الكل عالماً جاهلاً) معاً (إذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعني العالمية والجاهلية فإذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالماً جاهلاً معاً (لأننا نقول أنه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فإنا إذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمراً ممكناً لا امتناع له في ذاته قطعاً (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تعديتهما إلى غير محله) أي تعدي حكميهما إلى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدي وثبوتها (هو المحال) لأنه المستلزم لاجتماع المنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وايضاً) ما ذكرتموه انما يتأني في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدي أحكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (بيد) من شخص (والعجز) عنه (باخرى) منه قياماً معلوماً بالضرورة فلجواز تعدي الحكم إلى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معاً وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لأنه واقع بلارية إلا أن هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بأن العجز معني موجود مضاف للقدرة وقولهم أن المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لأنه مرثله في بحث الوجود وشرع في جواب الازمات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما الفعل فلا يوجب لمحله حكماً) ثبوتياً لأن الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) حكماً (والا) كان للمعدوم (المتنع) صفة ثبوتية (إذا تعلق العلم به) كما أثبتنا إليه ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كونه بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية المسئلة (الثالثة العلة) وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيان كونها وجودية (فهم من ادعى الضرورة) فإن الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي



الصنف لا يكون موجبا له قطعاً بل لابد أن يكون موجب الحكم الثبوتى امر او وجوديا وهذا  
 هو الطريق المعقول عليه (ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لم  
 الجاهلية بجهل معدوم) اذ لا مزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدم) اى العلم والجهل  
 (عن محل كان) ذلك المحل (عالميا جاهلا) معا (قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب  
 الصفة) فان ادعى انه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى  
 في ذلك المحل لانه يجوز أن تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك  
 الصفة فانه ظاهر البطالان وما ذكره من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار  
 بقوله (واضاف لانسلم اجتماع لعدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم ويدهما) اى بين العلم  
 والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدوى لجاز  
 أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدوى فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشئ  
 واحد من جهة واحدة قلت لانسلم انه اذا كان مسمى العلم عديميا وموجبا لـ كون محله عالما كان  
 مسمى الجهل ايضا عديميا موجبا لكون محله جاهلا سـ لما لكن لانسلم امكان اجتماع هذين  
 العدمين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه (الثانى  
 شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور في العدم) قيامه بعمل حتى يوجب  
 له حكما ثبوتيا (فلما ان اردت بالقيام) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل  
 وجود الاعراض الموجودة لمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو أن العلة يجب  
 أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او اتصافه به) يعنى وان أردت بالقيام اتصاف المحل  
 بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدوى) كما اتصاف زيد بالعمى  
 فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم  
 و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو الا ايجاب (عدوى) اصدقه على العدومات فاذن لابد  
 أن تكون العلة موجودة ليتمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو  
 أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق (فان قيل) على سبيل  
 المعارضة ان العلم يوجب لمحل كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية  
 اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمى الوجود في الكل هذا خلف (او العلم  
 مع الوجود فتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالخال (او العلم) اى كونه عالما  
 (وانه حال فليس بموجود) فثبت أن العلة قد لا تكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو  
 (العلم الذى هو موجود وافرقي بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالما المسئلة (الرابعة  
 العلة العقلية) التى كلا منافيا دون العلة الشرعية (مطرده) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى  
 كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل الزوم وامتناع التخلف (وهذا) أعنى وجوب الاطراد  
 (لما لا خلاف فيه اصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسة) يستلزم عدم حكمها (اى كلما انتفت  
 العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى  
 العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجهه)  
 اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادرية بلا علم  
 وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة (ويلزمهم) احد امرين  
 (اما تعديل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطالان اذ نعلم قطعاً أن غير العلم  
 من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة او لا لتوجب كون محلها عالما (او ثبوتها من غير علة)  
 وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة



مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله (فجاز في المقارنة في العلم) أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالأظهر أن يقال للعلم إلا أنه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلم غير ثابت بها قال الأصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضا وأما قوله (وسمي في تناسله في بحث الصفات) فإشارة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة والواجب لا يعطل سواء وجدت العلة أو لم توجد وإلى جوابه الذي فصله هناك (واعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لأن الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) إذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما لازمة من الطرفين (فماذا تمتاز العلة عن غيرها) وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاءً (لأننا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فإنا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً إيجاباً يصدق معه وجود العلم فأوجب كون محله عالماً ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضاً (أو بدليل آخر) يرشدنا إلى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس المسئلة (الخامسة إيجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري (فإنه لا يتصور علم بالعالمية) يعني أنا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشيء آخر أصلاً وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا) فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية إلا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فإن قيل اقتضاء العلم للعالمية مشروط بقيام العلم بالمحل) مشروط أيضاً (بالحياة وانتفاء ضده) أي اضداد العلم (فلنا هذه شروط وجوده) فإن وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور (والكلام في شروط تأثيره) وإيجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضاء المعلول لها بعد وجودها مما لا سترة به المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فحوز بعضهم هذا الإيجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله (واعلم أنه إن جاز الانفكاك) بين الحكمين إماماً من جانب واحد أو من الجانبين (كالعالمية بالسواد) والعالمية (بالبياض) فأنهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (واللازم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد) وذلك لأنه إذا وجد تلك العلة فإن وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وإن لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الأول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (أذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض) ولهذا لا يستد أحدهما مستد الآخر فهذه العالميات التي لا تنهاى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (فلنا أنتم القاضى) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة وردة لا مدى بأن القاضى لما اعترف بأن كون الرب عالماً بسواد محل معين مخالف لكونه عالماً ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة أما اجتماعهما معاً وأما عدم اطراد تلك العلة (واثبت) أبو سهل (الصعلوكى) من الأشاعرة لله تعالى (علوماً غير متناهية) كل واحد منها علة للعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة ولما سمي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (وأما نحن فمتنع تعدد العالمية وإنما التعدد في تعلق العلم الواحد (أو) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد



التعلقات في حقه تعالى (وَأَمَّا فِي الشَّاهِدِ فَالْعِلْمُ مُتَعَدِّدٌ) بِتَعَدُّدِ الْمَعْلُومَاتِ وَالْعَالَمِيَّةِ مُتَعَدِّدَةٌ بِتَعَدُّدِ  
 الْعُلُومِ \* الْأَشْكَالِ (الثَّانِي الْحَيَاةُ تَوْجِبُ صِحَّةَ الْعَالَمِيَّةِ وَ) صِحَّةُ (الْقَادِرِيَّةِ) فَقَدْ أَوْجِبَتْ عِلَّةً  
 وَاحِدَةً حَكِيمِينَ مُخْتَلِفِينَ (قُلْنَا) الْحَيَاةُ (شَرْطٌ) لَوْجُودِ الْمَحْصِيحِ فَهِيَ شَرْطٌ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ (لَا عِلَّةَ) مُوجِبَةٌ  
 لِلصَّحْتَيْنِ هَذَا أَنْ جَارَ الْأَنْفِكَالَيْنِ الْحَكِيمِينَ (وَأَمَّا أَنْ أَمْتَنَعَ الْأَنْفِكَالُ) بَيْنَهُمَا (كَالْعَالَمِيَّةِ بِالسَّوَادِ) (وَالْعَالَمِيَّةِ  
 بِالْعِلْمِ بِهَا) أَيْ بِالْعَالَمِيَّةِ الْأُولَى فَانْهَمَا مُتَلَازِمَتَانِ لَا يَجُوزُ الْأَنْفِكَالُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْجَانِبَيْنِ (قَالَ  
 إِمَامُ الْخَرَمِيِّ يَجُوزُ الْأَمْرَانِ) فَلَا يَحْكُمُ فِيهَا أَيْ فِي الْأَحْكَامِ الْمُتَلَازِمَةِ بِاتِّحَادِ الْعِلَّةِ وَلَا بِتَعَدُّدِهَا إِلَّا  
 بِدَلَالَةِ السَّمْعِ عَلَى أَحَدِهِمَا (وَقَالَ (الْأَمْدِيُّ) الْحَقُّ التَّفْصِيلُ وَهُوَ أَنَّهُ يَجُوزُ الْأَمْرَانِ (فِي الشَّاهِدِ)  
 إِذَا كَانَتِ الْأَحْكَامُ الْمُتَلَازِمَةُ (مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ) كَالْعَالَمِيَّاتِ (وَيَمْتَنِعُ) ذَلِكَ (فِي) الْأَحْكَامِ (الْمُخْتَلِفَةِ)  
 الْأَجْنَاسِ فِي الشَّاهِدِ بَلْ يَجِبُ تَعْلِيلُهَا بِعِلَلٍ مُتَعَدِّدَةٍ (وَقَالَ فِي (الْغَائِبِ) فَإِنْ كَانَ أَحَدُكُمَا مِنْ  
 أَجْنَاسٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجِبَ تَعْلِيلُهَا بِعِلَلٍ مُتَعَدِّدَةٍ كَمَا فِي الشَّاهِدِ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ فَقَدْ سَبَقَ أَنْ  
 عَالِمِيَّتُهُ تَعَالَى وَاحِدَةً مُعَلَّلَةٌ بِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ وَأَمَّا التَّعَدُّدُ وَالْإِخْتِلَافُ فِي التَّعْلِيلِ وَالْمُتَعْلَقِ فَقَطُّ وَكَذَا الْحَالُ  
 فِي الْقَادِرِيَّةِ وَنَحْوِهَا الْمَسْئَلَةُ (السَّابِعَةُ لَا يَثْبُتُ حَكْمٌ) وَاحِدٌ (بِعِلَّتَيْنِ عَكْسِ الْأَوَّلِ) وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ  
 حَكْمٌ بِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ وَاثْبَاتِ الْحَكْمِ الْوَاحِدِ بِالْعِلَلِ الْمُتَعَدِّدَةِ أَمَّا عَلَى الْجَمْعِ أَوِ الْبَدْلِ أَوِ التَّرْكِيبِ  
 وَالْكُلِّ بِاطِّل (أَمَّا عَلَى الْجَمْعِ فَلَا نَهْ اسْتَعْنَى بِكُلِّ عَنْ كُلِّ كَمَا مَرَّ) فِي أَنَّ الْوَاحِدَ بِالشَّخْصِ لَا يَعْطَلُ  
 بِعِلَّتَيْنِ (وَلَا نِ الْعِلَّتَيْنِ أَمَّا مِثْلَانِ أَوْضَحَانِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ) فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ فَلَا يَكُونَانِ مُوجِبَتَيْنِ لِلْحَكْمِ  
 وَاحِدٍ فِيهِ (أَوْ مُخْتَلِفَتَانِ فَيَجُوزُ اقْتِرَاقُهُمَا) فَذَا ثَبَتَ أَحَدُ الْعِلَّتَيْنِ دُونَ الْآخَرِ فَإِنْ اتَّفَقَ الْحَكْمُ  
 (فَلَا اطَّرَادَ) لِلْعِلَّةِ الثَّانِيَةِ وَإِنْ ثَبَتَ فَلَا انْعِكَاسَ لِلْعِلَّةِ الثَّانِيَةِ وَقَدْ يَمْنَعُ جَوَازُ الْإِقْتِرَاقِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَتَيْنِ  
 قَالَ الْأَمْدِيُّ وَالْمُخْتَلِفَانِ لَا يَبْدَأُ يَخْتَلِفُ أَحْكَامُهُمَا فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ قِيَامَ الْعِلْمِ بِذَاتٍ يَوْجِبُ كَوْنَهَا  
 عَالِمَةً لَا قَادِرَةً وَقِيَامَ الْقُدْرَةِ بِهَا يَوْجِبُ عَكْسَ ذَلِكَ (وَأَمَّا عَلَى الْبَدْلِ فَضَّرُورَةٌ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْعَالَمِيَّةِ  
 بِالْعِلْمِ مَرَّةً وَبِالْقُدْرَةِ أُخْرَى) وَهَذَا التَّمْثِيلُ تَنْبِيهِ عَلَى حَكْمٍ كُلِّيٍّ ضَرُورِيٍّ (فَإِنْ قِيلَ الْعَالَمِيَّةُ مُعَلَّلَةٌ)  
 عَلَى سَبِيلِ الْبَدْلِ (بِعِلْمِ اللَّهِ وَبِعِلْمِنَا وَهِيَ حَكْمٌ وَاحِدٌ قُلْنَا لَا مُخَالَفَةَ بَيْنَ الْعِلْمَيْنِ الْإِبْعَارُضِ) كَالْقَدَمِ  
 وَالْحَدُوثِ وَالْعِلَّةُ هُوَ الْعِلْمُ الْمُتَّحِدُ فِيهِمَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَوَارِضِ الْمُخْتَلِفَةِ وَأَنْ سَلَّمَ اخْتِلَافَ الْعِلْمَيْنِ  
 فِي الْحَقِيقَةِ مَنَعَ اتِّحَادَ الْعَالَمِيَّتَيْنِ فِيهِمَا (وَأَمَّا عَلَى سَبِيلِ التَّرْكِيبِ فَلَا نَحَقِيقَتُهُمَا حَالَ الْإِقْتِرَاقِ وَالْاجْتِمَاعِ  
 وَاحِدَةٍ فَذَا لَمْ تُؤْثَرَا) فِي الْحَكْمِ (مَنْفَرَدَتَيْنِ) كَمَا هُوَ الْمَقْرُوضُ (لَمْ تُؤْثَرَا) فِيهِ (مُجْتَمِعَتَيْنِ) وَذَلِكَ  
 لِأَنَّ اقْتِضَاءَ الْعِلَّةِ لِلْحَكْمِ انْمَا هُوَ لِذَاتِهَا لَا بِإِعْتِبَارِ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهَا وَلَا شَيْءٍ أَنْ اجْتِمَاعَهَا مَعَ غَيْرِهَا  
 لَا يَخْرُجُ عَنْ مَقْتَضَى ذَاتِهَا وَفِيهِ مَنَعَ ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْمَقْتَضَى حِينَئِذٍ هُوَ الْمَجْمُوعُ لَا كُلِّ وَاحِدَةٍ فَلَا يَلْزَمُ  
 خُرُوجُ شَيْءٍ مِنْهُمَا عَنْ مَقْتَضَاهُ بِحَسَبِ ذَاتِهِ (وَلَا نِ الصِّفَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ لَهَا أَحْكَامٌ مُخْتَلِفَةٌ ضَرُورَةٌ)  
 كَمَا نَبْهَأُ عَلَيْهِ نَقْلًا عَنْ الْأَمْدِيِّ وَإِذَا عَلِلَ حَكْمٌ وَاحِدٌ بِمَجْمُوعٍ وَصِفَتَيْنِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ اخْتِلَافٌ  
 فِي أَحْكَامِهِمَا الْمَسْئَلَةُ (الثَّامِنَةُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ) عَلَى رَأْيِ مُنْتَبِي الْأَحْوَالِ  
 (وَهُوَ مِنْ وَجْهِ) تَسَعَةٍ (الْأَوَّلِ الْعِلَّةُ مَطْرُودَةٌ) فَخِشْمًا وَجَدَتْ وَجَدَ الْحَكْمُ قُطْعًا (وَالشَّرْطُ قَدْ لَا يَطْرُدُ)  
 فَيُوجَدُ وَلَا يُوْجَدُ مَعَهُ الْمَشْرُوطُ (كَالْحَيَاةِ لِلْعِلْمِ الثَّانِي الْعِلَّةُ وَجُودِيَّةٌ) كَمَا مَرَّ (وَالشَّرْطُ قَدْ يَكُونُ  
 عَدَمِيًّا كَانْتِفَاءُ الضَّدِّ وَهُوَ مُخْتَارُ الْقَاضِي) فَانَّهُ قَالَ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الشَّرْطُ عَدَمِيًّا كَانْتِفَاءُ اضْدَادِ  
 الْعِلْمِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى وَجُودِهِ إِذَا لَمْ يَعْطَى لِلشَّرْطِ الْأَمَاةُ وَقِفَ الْمَشْرُوطُ فِي وَجُودِهِ عَلَيْهِ لَا مَا يَتَوَثَّرُ  
 فِي وَجُودِ الْمَشْرُوطِ حَتَّى يَمْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ عَدَمِيًّا وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الشَّرْطَ لَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ  
 وَجُودِيًّا (الثَّلَاثُ قَدْ يَكُونُ) الشَّرْطُ (مُتَعَدِّدًا) بِأَنْ يَكُونَ لِمَشْرُوطٍ وَاحِدٍ شُرُوطٌ يَلْزَمُ انْتِفَاؤُهُ بِاتِّفَاءِ  
 كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا كَالْحَيَاةِ وَاتِّفَاءِ الْاضْدَادِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى وَجُودِ الْعِلْمِ (أَوْ مَرَكَبًا) بِأَنْ يَكُونَ عِدَّةُ أُمُورٍ  
 شَرْطًا وَاحِدًا لِلْمَشْرُوطِ (الرَّابِعُ الشَّرْطُ قَدْ يَكُونُ مَحَلَّ الْحَكْمِ وَالْعِلَّةُ صِفَتُهُ) يَعْنِي أَنَّ مَحَلَّ الْحَكْمِ لَا يَجُوزُ



أن يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تتعكس) أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من البنيتين) المتساندتين (بالأخرى) فان قيام كل منهما ممنوع بدون قيام الأخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كعلاق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علة (السابع الصفة) التي تكون علة كالعالم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعمل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحى حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معلولا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا للمشروطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرط له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) أي توقف العلم في صحته (على شروط آخر) كاتقاء اضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث معركا كنها في انفسها مبنيّة على اصل فاسد أعرضنا عن تفصيلها والله الموفق (الموقف الثالث \* في الاعراض وفيه مقدمة ومراد) خمسة (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احترازهم هذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهر او موجودا او ذاتا) او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما آل العبارتين واحد (ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال مناوهم الا كثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالفاضي واتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية) ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالمثله المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا او شيئا ومتميزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور اتفائها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما الى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال من أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة فأربعة اقسام) أي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة (الاول) الصفة (النفسية



فقال الجبائي ( واتباعه منهم ) ( هي اخص وصف النفس ) وهي ( التي بها يقع التماثل ) بين المتماثلين ( والتخالف ) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ( ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا لصفة نفسية للسواد والبياض ( وقال الاكثرون ) من المعتزلة الصفة النفسية ( هي الصفة اللازمة ) للذات ( فجوزوه ) اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحدة متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته ( واتفقوا ) وفي نسخة المصنف واثبتوا ( انها ) اي الصفة النفسية ( يشترك فيها الوجود والمعدوم ) بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه \* القسم ( الثاني ) الصفة ( المعنوية يقال بعضهم ) هي ( الصفة المعللة ) بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد مناعا لما قادرا ( وقيل ) الصفة المعنوية هي الصفة ( الجائزة ) اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها \* القسم ( الثالث ) الصفة ( الحاصلة بالفاعل وهي ) عندهم ( الحدوث وليست ) هذه الصفة أغنى الحدوث صفة ( نفسية اذ لا تثبت حال العدم ) مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا ( ولا ) صفة ( معنوية لانها لا تعلل بصفة ) القسم ( الرابع ) الصفة ( التابعة للحدوث ) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ( ولا تأثير للفاعل فيها ) وهي منقسمة الى اقسام ( ثنها ) ماهي ( واجبة ) اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه ( كالتميز وقبول الاعراض للجوهر ) وكالحلول في الحال والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ( ومنها ) ماهي ( ممكنة ) اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما ( تابعة للارادة ككون الفعل ) الصادر من العبد ( طاعة او معصية ) وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد و ارادة وكيكون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل ( و ) اما ( غيرها ) اي غير تابعة للارادة ( ككون العلم ضروريا ) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لا مكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة ( وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم ) او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصناعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد و ارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مختصا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين ( و ) بينهم خلاف ( في الحسن ) هو مما يتبع الحدوث وجوبا ( كالقبح فيكون من قبيل الواجبة ( او ) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا ( بالارادة ) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة ( المرصد الاول في ابحاثه الكلية ) الشاملة لجميع الاعراض ( وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما ) تعريفه ( عندنا فوجود قائم بتميز ) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذهي غير قائمة بتميز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التميز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السالبة فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الوجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات ( واما ) تعريفه ( عند المعتزلة فما لو وجد لقيام بالتميز ) وانما اختاروا هذا



التعريف (لأنه) أي العرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على  
 الماهية ولا يقوم بالتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أي فناء الجوهر  
 (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالتحيز الذي هو الجوهر اكونه منافيا  
للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا ينعم ~~كس~~) أيضا (على اصل من أثبت) منهم (عرضا  
 لافي محل ~~ك~~ كابي الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافي محل وبعض  
 البصريين القائلين بأرادة قائمة لافي محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين  
 مما لا يلتفت اليه (واتما) تعريفه (عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في  
 محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق) أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق  
 الاشتراك او الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود  
 الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة (ان يكون وجوده  
 هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتميزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقديتهم من  
 هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال  
 وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر  
 بأنه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية  
 الحادثة في المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض  
 ومن ثمة لم يصدق جد الجوهر على ذات الباري (المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو) أي  
 العرض (اما ان يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات) بالحواس (و) من غيرها كالعلم  
 والقدرة (والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة  
 (واتما ان لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق  
 (والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها  
 وذهب بعضهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كبر حسه ومقتضى عقله  
 وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لانشاهد الا المتحرك والساكن والجمعي والمفترق وأما وصف  
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا وهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة  
 لما وقع الخلاف فيها (واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت المختصة بالحي وغير  
 المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه  
 الاستقراء) وبرهان التطبيق ايضا (وهل يمكن أن يوجد منه) أي من العرض (انواع غير متناهية)  
 بأن يكون في الامكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج  
 منها الى الوجود الا ما هو متناه ولا يمكن ذلك اختلف فيه (فن منعه) وهم اكثر المعتزلة وكثير من  
 الاشاعرة (نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعاً (فهو متناه) لان ما لا يتناهي  
 لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق ايضا (ومن جوزه) كالجنان واتباعه والقاضي منافي اكثر اجوبته  
 (فلانه ليس عدداً اولي من عدد) فوجب اللاتناهي (كما مر والحق) عند الحققة (هو التوقف) وعدم  
 الجزم بالمنع او الجواز (الضعف المأخذين ووجهه) أي وجه ضعفهما (ظاهر) أما ضعف الثاني فلما مر  
 في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الاول فلما عرفت من أن قبول  
 الزيادة والنقصان لا يتنافى عدم التناهي ~~ك~~ كضعف الواحد والاف مرات غير متناهية  
 ومن أن برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود ألا ترى انه لا نزاع في أن الافراد الممكنة لنوع واحد  
 من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه (المقصد الثالث في اقسامه  
 عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) أي العرض (منحصر في المقولات التسع) وان الجواهر كلها مقولة



واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعدمهم) في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاقل هو) (الكتم) وانما قلنا لذاته ليخرج (عن الحد) (الكتم بالعرض كالمعلم بعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروفين للعدد وسيرد عليك اقسام الكتم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) بمعنى في حد الكتم (ان يفرض فيه شيء غير شيء قيد دخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المختص أن قبول القسمة تقدير ادبه كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقدير ادبه الاقتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان المحقق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقدار ان لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معتلها في قولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكتم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك أن الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرّف الكتم بقبول الانقسام وأريد به الاقتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب أن يراد المعنى الاول ويراد فيه قيد كما فعله الكاتب في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك أن هذا القيد يخصه بالمتصل لان الوحدة التي يتقسم اليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المختص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضى النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضى النسبة (والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم تبيينها على أن الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضى (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانعدامية) فلا تدرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود (والاقل) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه سبعة الاول ابن وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه) ويكون ملوئا به ويسمى هذا ابنا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد يقال) الاين (لكونه) وحصوله (في) ما ليس حقيقيا من امكنته (مثل الدار أو البلد) او الاقليم او المعمورة او غير المعمورة او غير ذلك (مجازا) اي قولنا مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب ابن هو (الثاني متى وهو الحصول) او الهيئة التابعة للحصول (في الزمان او طرفه) وهو الان (كالخروف الانية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم متى كالابن الى حقيقي كالايوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى لأن الزمان في المتى الحقيقي يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) اي للجسم (بسبب) نسبه اجزائه بعضها الى بعض (بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها) (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولولم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة



فما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة  
فما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس  
وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما بخلاف  
أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعل  
فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين  
في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة ايضا (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به  
ويقتل بانه قلة وهذا) القيد الاخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحيط (بمناز) الملك (عن المكان)  
اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا أن المكان لا ينتقل بانتقال  
المتكّن (سواء كان) ذلك المحيط امرا (طبيعيا) خلقيا (كالاهاب) للهرة مثلا (اولا) يكون طبيعيا  
(و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة  
والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة)  
اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالبوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنة وانما) اي البنة  
ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان  
الى ذات المتكّن حصل) للمتكّن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الاين واذا نسبناه الى) المتكّن  
باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس  
الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية والممكنية من مقولة الاضافة  
وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى  
فليس من هذه المقولة (وهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف  
(و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلناه السادس أن  
يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن) فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي  
هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اي المسخن (لانه يبقى بعد  
التسخين) الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده واما كان ذلك المبدأ جوهر (السابع أن يفعل وهو التأثير  
كالمسخن مادام يتسخن) فان له حيثئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل  
(فهو) يعني أن يفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) اي بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل  
بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القاري الثوب والقطع المستقر في الخشب  
(وغير استعدادهما) اي غير استعداد المتسخن للسخونة (لنبوته قبله) اي قبل التسخين الذي هو  
من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين  
متحدتين غير قارين اختيراهما أن يفعل وأن يفعل دون الفعل والانفعال (قبل الوحدة  
والنقطة خارجة عنها) اي عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لانسلم انهما عرضان  
اذلا وجوداهما) في الخارج (وان سلمنا) انهما عرضان موجودان (فتحقن لم نحصر الاعراض)  
بأسرها (فيها) اي في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها  
حتى يرد علينا أن هنالك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى  
أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدي هذه التسع (فلا تردان) اي الوحدة والنقطة علينا  
(الا اذا اثبتنا ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحتها اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت  
انهما جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت  
شيء منها) اي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتها قول عرضيا وأن يكون  
ما تحتها اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر



في المسباحث المشرقية لأن كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل وأما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما أن هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يقييني وذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (اجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحته انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا عاليا (او) أن (يكون اثنان منها او اكثر داخل تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته اجناسا (او) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته انواعا حقيقية قطهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصدأ احد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة اخرى) اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه) اي العرض (ينقسم) انقسامادائرا بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض اما أن يقتضي لذاته القسمة او لا والثاني اما أن يقتضي لذاته النسبة او لا فهذه أقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن في أربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) اي لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع او لا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه (وهي) اي هذه النسبة (اما الى كم فان كان ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع اجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) اي بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والافهوا لاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الابان يكون منه غيره وهو أن يفعل او) يكون (هو من غيره وهو أن يتفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (بما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسميا برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (انا لانسلم ان النسبة الى الكم القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى تنحصر في الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) ايضا كما مر (فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وايضاف بقى) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على اتفائه) اي اتقاء هذا القسم (وايضا فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين ان تكون متى) اذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) اتساب شيء منهما الى الزمان (لحصوله فيه وايضا لانسلم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الابانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذ اجاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في أن يفعل وأن يتفعل على أن انحصار هاتين المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه (وايضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) أعني حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز)



لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتقاء  
 ما أبدىناه من الاقسام (ضروريا وانتم مطالبون بالجملة) عليه (ولو قيل استقر أن الوجود خارجا عن  
 شيئا هو جنس عال للوجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكرناه (كان هذا التقسيم ضائعا  
 ووجب الرجوع اثر ذي اثر) اى قبل كل شئ (الى الاستقراء وطرح مونة هذه المقدمات) الطويلة  
 (وان اراد) ابن سينا بما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اى فيما ذكره (تقريبا  
 الى الضبط) الجامع المنتشر (وتبعيدا عن الخطب) الناشئ من الانتشار واعلم أن انحصار الممكنات  
 فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء  
 الذى لا يفيد الاظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعة الجوهر والكم والكيف  
 والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسة الحركة مقولة برأسها وقال العرض  
 ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما أن لا يعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل  
 بدون الغير حينئذ اما أن يقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات  
 أجناس عالية للوجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او  
 عدمية كالوجود والشئىة والامكان والعنى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات  
 نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والابيض  
 والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا وأما الحركة فالحق انها من  
 مقولة أن يتفعل وذهب بعضهم الى أن مقولاتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما  
 (المقصد الرابع فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان) الاصم فانه ذهب الى أن العالم  
 كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهر (والقائلون به)  
 اى بوجود العرض (اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شذوذة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كأبى الهذيل)  
 العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافى محل وجعل البارى تعالى  
 مريدا بها) اى بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا فى) هذين (المقامين) فانا نذكر الاعراض  
 من اللوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بجواسنا ولا نشك  
 فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء  
 نسبتها اليه والى غيرهما مكابرة صريحة (المقصد الخامس فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل)  
 على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند  
 المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز  
 بعد أن كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر  
 فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض)  
 الذى كلامنا فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور  
 فى العرض بل لا بد لنتفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول او الثانى وكلاهما  
 باطل لان كونه فى المحل الاول استقر ارفيه متقدما على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه  
 متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور  
 لانا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون أن مفارقتها عن محله هو أن مقارنته  
 لمحل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اى تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وماهيته  
 ولا للوازمها (والا انحصر نوعه فى تشخصه ولا ما يحل فيه والادار) لان حلوله فى العرض يتوقف على  
 تشخصه (ولا المنفصل) لا يكون حالا فيه ولا محلا له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه علة  
 لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اى تشخصه (لمحله) فالخاصل فى المحل الثانى



هوية اخرى) اى شخص آخر غير الشخص الذى كان حاصلًا فى المحل الاول لانه لما كان المحل  
مدخل في تشخيصه لم يتصور مفارقه عنه باقيا تشخيصه بل يجب انتقاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل  
فى المحل الاخر عين الذى عدم بل شخصًا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لا يتصور  
الامع بقاء الهوية) المنقلة من احدهما الى الآخر واذا لبقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا  
(وفيه نظر بل وازان يكون تشخيصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع فى الشخص)  
انما يلزم ذلك اذا كان تشخيصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخيصه لم كون الشيء  
علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخيصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان أخذ  
مطلقا لم يكن علة لتشخيص معين وان أخذ معيننا فكذلك لان تعيين الوجودات فى افراد ماهية  
نوعية انما يكون بتعيينات تلك الافراد فلو عكس دارنعم يرد على الدليل اننا لانسلم استواء نسبة  
المنفصل الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة الى شخص معين خصوصا اذا كان المنفصل  
فاعلا مختارا فان له أن يختار ما يشاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرده فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه  
(وربما يقال) فى اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الى المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج  
العرض المعين الى محل معين فلا يشاركه) لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل  
المعين ومقتضية اياه لذاتها (أو) الى محل (غير معين ولا وجوده) فى الخارج لان كل موجود فى الخارج  
فهو معين فى نفسه (فيلزم) حينئذ (أن لا يوجد العرض) فى الخارج لانتقاء المحل الذى يحتاج هو اليه  
وهذا باطل قطعًا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض المعين  
(الى محل بلا شرط التعيين) اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعيين (وانه اعم من المعين) الذى قيد  
بالتعيين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعيين فى كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد  
(بشرط عدم التعيين) حتى يمنع وجوده فى الخارج فيلزم أن لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه  
يحتاج الى المحل المطلق عن التعيين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعيين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعيين)  
فى المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعيين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التى  
لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة فى الخارج ومن  
المجردة المقيدة بعدمها المستحيل فى الخارج وجودها (وايضاهو) اى ما ذكرتم من الدليل (وارد  
فى الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج فى كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج  
الى حيز معين او غير معين والثانى باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين  
الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا  
(فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل  
منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل  
فى المحل الثانى) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل  
فى التفاح او النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماس (او يفيض)  
ذلك الشخص الاخر على المحل الثانى (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب  
(لا استعداد يحصل له من المجاورة) او المماس (المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض  
عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا) فى عدم الجواز (وجوه) والمذكور فى الكتاب وجهان (الاول  
ان قيام الصفة) بالوصوف (معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا) اى ككون الشيء  
متبوعا لتحيز غيره به (لا يتصور الا فى المتحيز) بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث  
اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعه (والعرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع



في التحيز للجواهر (فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه (ان قام  
 بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا لجميع  
 تلك الاعراض) التسلسل حاصله (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحدا  
 كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر  
 فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر  
 خلافه (وهما) اي هذان الوجهان (ضعفان اما الاول فلانا لانسلم ان القيام هو التحيز تبعاً)  
 كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شيء بأخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء  
 معتلاً لا آخر والاخر منعوتاً به فيسمى الاول حالاً والثاني محلاً له كما اختصاص السواد بالجسم  
لا اختصاص الماء بالكوز (وبحققه) اي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك (امران الاول ان التحيز  
 صفة للجواهر قائم به وليس) التحيز متميزاً (تبعاً لتحيزه والا كان الشيء) الذي هو التحيز  
 (مشروطاً بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم التحيز أولاً بالجواهر  
 حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجواهر بقيامه  
 بالجواهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (او تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجواهر فيكون قيام  
 كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله وهو كذا الى ما لانهاية له الامر (الثاني اوصاف  
 الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثاني فلانه  
 لا ينبغي أن يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثاني (بآخر مرتبة الى ان ينتهي الى الجوهر)  
 فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم  
 من ذلك كون الكل قائماً بالجواهر وتابعاً له في تحيزه ابتداء بل هنالك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول  
 بأن التابع لا يكون متبوعاً لا آخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون احدهما لذاته  
 مقتضياً لكونه متبوعاً ومحلاً والاخر مقتضياً لكونه تابعا وحالاً (وهو) اي ما ذكرناه من قيام العرض  
 بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به  
 عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام  
 في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بأن المتنازع فيه قيام  
 بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة) على جواز قيام العرض  
 بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما)  
 فنقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة  
 أن يوصف بأنه سريع او بطيء (والجواب انه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبنا فانهما)  
 أعني السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكات) اي السرعة والبطء  
 لاجل السكات (المختلة) بين الحركات (وفاستها وكترتها) فحاصل البطء أن الجسم يسكن  
 سكات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكات قليلة بالقياس الى  
 سكات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة  
 (ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء (انواعاً مختلفة  
 بالحقيقة وليس ثمة) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة  
 الحقائق (واما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الامور النسبية) التي لا وجود لها  
 في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرضاً لها  
 في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما امرين نسبين (اختلف حال الحركة فيهما)  
 بحسب اختلاف المقايسة (فانها اي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة



الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف  
 الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو  
 أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح  
 عرض فأشار الى جوابه بقوله ( واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان ) اي لانسلم انهما  
 من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان  
 موجودتان ( فقيامهما بالجسم لا بالسطح \* المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومنبعوه )  
 من محقق الاشاعرة ( الى أن العرض لا يبق زمانين فالاعراض بجلتها ) غير باقية عندهم بل هي  
 ( على التقضي والتجدد ) ينقض واحد منها ويتجدد آخر مثله ( وتخصيص كل ) من الآحاد  
 المنقضية المتجددة ( بوقته ) الذي وجد فيه انما هو ( للقادر المختار ) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد  
 منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان ~~ي~~ <sup>م</sup>كن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك  
 لانهم قالوا بأن السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع  
 بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك  
 بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا  
 حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ( ووافقهم ) على  
 ذلك ( النظام والكعبة ) من قدماء المعتزلة ( وقالت الفلاسفة ) وجهور المعتزلة ( ببقاء الاعراض )  
 سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان  
 والطعوم والزوايح دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة  
 والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان ( قالوا ) اي الفلاسفة ( وما لا يبق ) من الاعراض  
 النسيالة ( يختص امكانه بوقته ) الذي وجد فيه ( لا قبل ولا بعد ) اي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك  
 الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص ( احتج الاصحاب ) على عدم بقاء  
 الاعراض ( بوجوه ) ثلاثة ( الاول انها لو بقيت لكانت باقية ) اي متصفة ببقاء قائمها ( والبقاء  
 عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم أن البقاء عرض ) بل هو امر اعتباري يجوز أن يصف به  
 العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه ( الثاني يجوز  
 خلق مثله في محله في الحالة الثانية ) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك ( اجماعا فلو بقي ) العرض  
 في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا ( اجتمع المثلان ) وذلك محال فبقاء  
 الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا ( قلنا بخلق الله تعالى ) فيه ( اي في ذلك  
 المحل ) ( بان بعدم الاول ) عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط  
 باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير  
 عدم ايجاد الاول فيها ( و ) ايضا ما ذكرتم ( يلزمكم في الجوهر ) لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة  
 الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتخيزين بالذات  
 في حيز واحد فانتقض دليلكم \* الوجه ( الثالث وهو العمدة ) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب  
 ( انها ) اي الاعراض ( لو بقيت ) في الزمان الثاني من وجودها ( امتنع زوالها ) في الزمان الثالث  
 وما بعده ( واللازم ) الذي هو امتناع الزوال ( باطل بالاجماع وشهادة الحس ) فانه يشهد بأن زوال  
 الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا ( بيان الملازمة انه لو زال )  
 العرض بعد بقاءه ( فاما ) أن يزول ( بنفسه ) واقتضاء ذاته زواله ( واما ) أن يزول ( بغيره ) المقضي  
 لزواله ( و ) ذلك ( الغير اما امر وجودي ) يوجب عدمه لذاته ( اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا  
 ( وهو طر والضد ) على محل العرض ( او لا يوجب لذاته ) بل باختياره ( وهو ) الفاعل ( المعدم بالاختيار



وأما امر (عدمى وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة لاحتمالات العقلية  
 (باطلة أما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء) لان ما تقتضيه  
 ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه (وأما زواله بطروضة) على محله (فلان حدوث الضد)  
 في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل ما لم يحل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر  
 (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا بطرياقه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد  
 الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معال به (أوتقول) في ابطال هذا القسم (لما كان  
 التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقي اولى من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطارى  
 (بل الدفع) الصادر عن الباقي (أهون من الرفع) الصادر عن الطارى فيكون الدفع أقرب الى الوقوع  
 من الرفع (وأما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالا اختيار لا بدله من اثر) يصدر عنه (والعدم نفي محض  
 لا يصلح اثرا) لمختار بل ولا لفاعل اصلا (أوتقول) في ابطال كون زواله للمختار (ما اثره عدم فلا اثر له)  
 اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذى أسند  
 اليه زوال العرض (فاعلا) اصلا سواء فرض مختارا او موجبا (وأما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط  
 ان كان عرضا) آخر (تسائل) لانا نقل الكلام الى العرض الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال  
 شرطه الذى هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض  
 (وان كان) ذلك الشرط (جوهر او جوهر) في بقاءه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد  
 من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعتراض عليه) اى على هذا الدليل  
 الذى عده عمدة اننا نختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز أن يوجب) ذاته  
 (العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة) اى دون الزمان الثانى فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقا  
 حتى يكون متمنا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده  
 في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذى ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثانى  
 بيمينه) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثانى لان زواله فيه أما لذاته وأما لغيره الى آخر الكلام  
 (فما هو جوابكم) عنه في صورة النقص (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وايضاً قد يزول بضد)  
 طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت في الشرط  
 تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل  
 عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) اى وان لم توجب في الشرط  
 تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر فجاز أن يكون كل منهما شرطا  
 للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) اجزاء (الحلقة) الدوارة  
 على نفسها (في حين) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك  
 لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) اى سواء جوز التعاكس في الاشتراط اولا (فهما) اى زوال  
 الباقي وطريان الحادث (معاً في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلمية (اذ العلمية تقدم في العقل  
 فقد يكون طرياقه عليه) لزوال الباقي (مع كونهما معاً في الزمان كالعلة والمعلول) فانهما متقاربان  
 بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه  
 باطل لان الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (وايضاً قد يزول لان الفاعل الذى  
 فعله لا يفعله لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل  
 من ابقاء ما فعله كاف في زواله (وايضاً لا نسلم ان العدم لا يصلح) أن يكون (أثرا) صادرا عن الفاعل  
 (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث  
 (وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوان شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل



واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور (قلنا منوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز ان يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان تنتهي الى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا قسم يجوز بقاءه كالألوان وقسم لا يجوز بقاءه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بالتسلسل وجاز ايضا أن يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (واعلم ان النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الاجسام فقال والاجسام ايضا) كالاعراض (غير باقية بل تجدد حالها) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) اي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام (يعلم انه يرد الاجسام تقضاء عليه) اي على هذا الدليل عند الفائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) اي عن هذا النقض (بانه) يعني الجسم بل الجوهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) اي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجواهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلفه الله لا في محل فتفني به الجواهر فلا يكون قائما بالواني كما ادعيتوه أجيب بأنه جاز أن يخلق أولا لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله افناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في أن احدهما قائم بالمحل دون الآخر (او) بانه قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلق الله فيه عندها) يريد أن ما ذكرنا هو طريق زوال الجواهر على رأى المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلق الجواهر عنها فتزول قطعاً (والجواب) عن جواب النقض أن يقال (ان جوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه ولا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاءه بدونه (فليجزم مثله في) فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا (الآن نعود) أنت او يعود المستدل (الى ان العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناءه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر (والكترامية) من المتكلمين (احتجوا به) اي بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لاشبهه فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعاً (وسأيتك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم لقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة) فاننا نشاهد الألوان باقية فانكار بقاءها قدح في الضروريات (فلنا دلالة لها) اي للمشاهدة على أن المشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون امثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الانبوب يرى) أمر واحد (مستمر) بحسب المشاهدة (وهو في) الحقيقة (امثال تتوارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال اذ جوزتم توارد الامثال في الاعراض (فليجزم مثله في الاجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتصافا (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهى (بلا جامع) فكان فاسدا (وايس حكما ببقاء



الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار على جامعة في ذلك التمثيل (بل) حكمنا  
 ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) اى لولا بقاء الاجسام  
 (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن  
 الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو)  
 اى اعادته بتأويل أن يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب  
 وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تحلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين  
 (فبدونه) اى فوجوده بدون تحلل العدم بل على سبيل الاستمرار (اولى) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض  
 (قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولا ضير عليه في ذلك (وان سلم) أن الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع)  
 اى قياسكم وجوده في الوقتين بلا تحلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه  
 (ودعوى الاولوية) اى اولوية الوجود بلا تحلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها  
 لجواز أن يكون تحلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل)  
 نقول (ذلك) اعنى الوجود في الوقتين مع تحلل العدم (عندنا جائز وهذا) اى الوجود فيهما بلا تحلله  
 (ممنوع) فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلاً وقد يقال كما أن الحكم ببقاء الاجسام ضرورى  
 يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كاللون ضرورى يحكم به العقل بمعونة ايضا  
 والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضرورى فالمنافسة فيها لا تجدى طائلاً (المقصد الثامن)  
 العرض (الواحد بالشخص) لا يقوم بمحلين ضرورة) اى هذا حكم معلوم بالضرورة (ولذلك نجزم  
 بان السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزمنا يقينياً لا يحتاج فيه الى فكر  
 (ولا فرق بينه) اى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بان الجسم) الواحد  
 (لا يوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني بدیهى بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول  
 نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لحاز حصول الجسم في مكانين  
 حتى يرد عليه أن النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض متعددة معاً في محل واحد وامتناع  
 اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) اى يؤيد ما ذكرناه من أن العرض يمنع أن يقوم بمحلين  
 (ان العرض انما يعين) ويتشخص (بمحله) كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين  
 وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس  
 هذا استدلالاً لان الحكم ضرورى بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشئ) المعلوم بالبدية (اذا علم بليته  
 اطمأن اليه النفس اكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين)  
 هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات  
 (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا  
 المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعاً عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما  
 اضافة واحدة لترابط بينهما (والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص اقرب هذا من ذلك  
 وان شارك في الحقيقة) النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين  
 ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) اى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي  
 في المتشابهين (المختلفان) من الاضافات كالأبوة والبنوة اذ لا يشبهه على ذى مسكة انهما متغايران  
 بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه)  
 اى جواز قيامه (باكثر من امرين) أعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيتين  
 يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هنالك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الا لازم  
 عنهم الا ببيان الفرق (وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهريين لا اكثر اما الاول) وهو كونه



عرضا يقوم بجوهري (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (الاتأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما يصعب الانفكاك بين اجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (في العدم المحض فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) اي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر (فهو قائم بهما) اي بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (واما الثاني) وهو انه لا يقوم بأكثر من جوهريين (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلا لعد التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والثاني باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين الثلاثة) اي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ماثله) في الحقيقة النوعية (والمنفى) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بدعي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهياً (المرصد الثاني في الكم) فقدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجوداً من الكيف فان احد قسميه أعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الاول الكم له خواص ثلاث) يتوصل بها الى معرفة حقيقة قسمه (الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معينين على القسمة (الوهمية وهي فرض شيء غير شيء) وقدمت أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم واسائر الاعراض) يعني باقيها (بواسطة اقراران الكمية بها) فانك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثاني لا يقبل الكم) المتصل الذي هو المقدار (فان القابل يبقى مع المقبول) والا لم يكن قابلاً له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لا يبقى الكم) اي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلاً (بل يزول ويحصل) هناك (كان) اي مقداراً (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية



إذا أريد بهازوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل أيضاً لان  
معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضه  
عن بعض فلا يتصور هنالك زوال اتصال حقيقي وإذا أريد بهازوال الاتصال بحسب المجاورة كانت  
عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعني  
الاتصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة  
لمعروضات الوحدات بواسطة الخاصة (الثانية وجود عا د فيه بعده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد  
يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عا دله وقد يعتد بعض الاعداد بعضها ايضاً (واما بالتوهم كما في المقدار)  
فان كل مقدار خطأ كان اوسطاً او جسمياً يمكن أن يفرض فيه واحد يعتد به (كما يعتد الاشل) وهو حبل  
طوله ستون ذراعاً (بالاذرع ومعنى العدانك اذا اسقطت منه امثاله) اي من المعدود امثال  
العا د (فني) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العا د للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير  
ولا يتناول العدد اذا لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة  
ومقابلها أعني الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئاً  
آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان واذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً  
ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها  
الذاتية (وهو) اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء)  
في كم (فاما أن يوجد بازاء كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (او اكثر أو اقل)  
فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة مقيساً الى الكم الثاني ومنهم من عكس  
فجعل قبول القسمة فرعاً لقبول المساواة واللا مساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يقسم المقدار  
اذا لاحظ مقدارا آخر أصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شئ ويبقى الفضل وهو شئ آخر  
فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منها هو أصغر منه ولولا ذلك  
لم يكن قابلاً لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض  
فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعته من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل  
اولاً شيئاً ادل لذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً يفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه المساواة  
كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر أن ما في الكتاب انما هو في المساواة واللا مساواة العددية  
وأن عكسه انما هو في المساواة واللا مساواة المقدارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم  
بالمساواة والمقاوطة لان المساواة) لا تعترف الا بانها (اتحاد في الكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث  
المشرقية انه يمكن أن يجاب عنه بأن المساواة واللا مساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس  
مقدراً بل انما يناله مع المتكلم تناولاً واحداً ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر  
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان  
أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف الكم (بقبول القسمة  
لانه يختص بالمتصل منه) وقد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله بالمنفصل بالقييد  
الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشار اليه في الملخص وعرفت ايضاً  
أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة القرضية تناول الكم بقسميه معاً فيجوز تعريفه  
بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كانه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ  
اذ قد بين آتفاً أن الكم المنصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريراً واضحاً  
فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المنصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي  
يخط المصنف الفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فهم



من لم يتنبه لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى أن القسمة الانشكاكية مختصة بالمنفصل  
 فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخاطئين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العادة) فانه  
 الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرّفه الفارابي وابن سينا بأنه الذي  
 يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحدا عاده له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة (المقصد الثاني  
 في أقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (فان اى جزء من الخط  
 فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث  
 فان ذلك يختلف (بحسب ما يتبدأ منه فرضا) وتوضيحه أن الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه  
 شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها  
 فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية  
 للآخر ونهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط  
 الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط  
 واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي  
 حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل  
 عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى  
 قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا  
 من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله  
 فان اى جزء من الخط فرض مساحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين  
 منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة (والا) اى وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك (فالمنفصل  
 كالعدد فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلثاته الى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من  
 السابع لامنه) اى لامن السادس (فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما) يعنى بين قسمي العشرة وهما الستة  
 والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اى لا يجوز  
 اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل)  
 على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) اى  
 يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث لجسم)  
 تعليمي وهو اتم المقادير (او في جهتين) فقط (فسطح او في جهة واحدة) فقط (نقط) فهذه الاربعة  
 أقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات  
 هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء  
 آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات  
 مجمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة  
 على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا  
 المعنى أشار بقوله (لانه) اى الكم المنفصل (لا بد أن ينتهي الى وحدات) اى الى آحاد كما عرفت (والوحدة  
 ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو)  
 اى المجموع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وان كانت) الوحدة (عارضة لها) اى لتلك  
 الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام  
 في الكم بالذات) لانه الذي عده مقولة من المقولات (المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى  
 الطول) وهو الامتداد المفروض أولا (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول  
 على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثا المقاطع للآخرين كذلك (وانها) اى الطول والعرض



والعمق (تطلق على معان أخر) سوى المعاني التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الإشارة اليها) اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) اي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (اما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولا) وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (واما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانيا) المقاطع للمفروض أولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاقوين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحيان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة) يقال الطول والعرض والعمق (لمعان أخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من بين الانسان او ذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي (ومنهما ما هي كميات مأخوذة (مع اضافة) الى أمر آخر (كالمفروض ثانيا) او أولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض أولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما أن لمجموعهما ايضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) اي مع الكم (اضافة تالفة كالأطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصير فهنا اضاقتان الاطولية والطول المضايقتان للقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لأنها عارضة لامر ثالث بعد أمرين تحقق بينهما ما الطول اولانه نظر الى أن القصير ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصير ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (او) اضافة (رابعة) كالأطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطويتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها تالفة اولي وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا أخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والا كبر فان الاطول أطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام



(المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه) وبيننا خواصه وأقسامه (واما بالعرض وهو اقسام) اربعة  
(الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم  
متعددا (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم)  
المتصل الذي هو المقدار (محلها الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل  
في محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها) اما في الشدة  
او المدة والعدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بنحو اوص الكم مما ليس كالبالذات  
فلا حد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة  
كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة  
التي هي كم بالذات او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها  
المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة  
(ومنطبقة على الزمان) ايضا فكأنها محل له او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء)  
بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والتفاوت بسببه فهذا وجه من الوجوه  
الاربعة وجد في الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار (فتجزى بتجزيه)  
فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما  
حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المنفصل  
قد يعرض للمتعصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاثلاث بالاذرع) فيتعدد  
أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات (وقد يكون الشيء كما)  
متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات) لما مر من أن اجزاءه تتلاقى  
على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقا بواسطة الحركة  
على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات  
والاتصال بالعرض والاتصال بالعرض (المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد)  
الذي هو الكم المنفصل (خلاف الحكماء لم يكن احدهما انه) اي العدد الذي هو الكثرة (مركب  
من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب  
من الوحدات العدمية يكون عدما قطعاً (بيان ان الوحدة لا توجد) في الخارج (امران الاول  
لو وجدت) الوحدة (فلهما وحدة) لان كل موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل)  
في الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) اي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة)  
على قياس ما قيل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق  
(الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه  
ان كان) الحال الذي هو الوحدة مثلا (في جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد)  
لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (في شيء من اجزائه لم يكن  
بالضرورة صفة له) اي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال  
(في كل جزء) من المحل (فاما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) وقد عرفت بطلانه  
بديهية (اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء يا آخر وهو المراد بالانقسام) يعني  
انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال  
بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك  
يسمى حلولا غير سر يائي فأشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذي ذكرتموه  
(انما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال



بانقسام محله (لا طائل له) ولا فائدة فيه (لانا برهنا على ان كل جزء من المحل) المنقسم الذي حل فيه  
 صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض  
 اننا لانسلم انه اذا لم يكن الحال ولا شئ منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة  
 غير مسموعة بل واز أن يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شئ من أجزائه كالتقطعة  
 في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجوده ما هذا واذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب  
 أن يكون منقسما بحسبه (فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي حلت فيه  
 (وانه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب أن تكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت  
 الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج  
 وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع  
 من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ  
 من حيثية لاجمال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية في الامور الخارجية (وثانيهما)  
 اي ثانی المسلكين (ان يدل ابتداء) اي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على ان الكثرة عدمية والا)  
 وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والظاهر أن يقال والاقامت اي الكثرة (بالكثير)  
 اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) أن تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام  
 الواحد) الشخصي (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه  
 بالبدية مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد  
 اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شئ من الاثنية بهذا وشئ آخر بذلك لم تكن الاثنية  
 صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتوه (او) تقوم بالكثير (من حيث عرض له امر صار به واحد  
 فنقل الكلام اليه) اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لان يحل فيه واحد  
 شخصي فنقول ذلك الامر اما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له  
 ما به صار واحدا (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب  
 (واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدة امر  
 وجودي بالضرورة) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل  
 والمجتمع وليس انفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن أن يكونا  
 مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا  
 ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض  
 للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به في قوله (وككونه لا ينقسم  
 اذ ليس له كم يفرض فيه شئ غير شئ وانه اعتباري) لان العدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست الا مجموع  
 الوحدات فهي تتبعها في الوجود) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية  
 كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت  
 الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاتقسيمات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا  
 وحينئذ لا يصح أن يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شئ من العدد موجود بل الحق هو التفصيل وفيه  
 بحث لانه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونها وجوديين والصواب انهما سببان  
 لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال  
 ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود  
 في النفس ولا اعتماد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات  
 التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه وأما ان في الموجودات



اعدادا فذلك أمر لاشك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف  
 رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (وأما ان) امرا (واحدا يقوم بالمجموع) الذي هو المعدودات  
 (فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر)  
 موجود (واحدا بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم  
 فيه) فانهما اثنان اي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها امر موجودا فضلا عن كونها واحدة  
 بالهوية (او) استبصر (بشخص) موجود (في المشرق و) (بشخص) آخر موجود (في المغرب فانهما)  
 ايضا (اثنان) اي معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة انه لم يتم بهما معنى واحد) بالهوية وان امكن  
 أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن  
 أن يقوم بهما أمر موجود اصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (محجود فرض  
 واعتبار) اي امر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف  
 الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تحل الشبهة وتختسم مادتها فان الاعيان  
 متصفة بالعدد بلا شك وأما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لاشك فيه  
 وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني (المقصد السادس انهم) اي  
 المتكلمين (انكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على ان تركيب الجسم) عندهم (من الجزء  
 الذي لا يتجزى) كما سيأتي (فانه لا اتصال بين الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة  
 بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها الصغر المفصل التي تماسست الاجزاء عليها واذا كان الامر  
 كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) اي في الجسم (اتصالا) اي امر امتصلا في حد ذاته هو عرض  
 حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل اذا كان  
 الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة  
 فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا  
 انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحيا جوهريا واذا انتظمت في الجهات  
 الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا  
 الا الجسم واجزائه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم  
 تعلبي كما زعمت الفلاسفة \* ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف  
 تصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر  
 والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فها هو اقل اجزاء يكون أصغر حجما  
 وأنقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف  
 الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية  
 المعارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شيء  
 مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عادله غير الاجزاء)  
 اي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزائه وليس هنالك شيء آخر  
 يعد به اصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم أن حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه  
 بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هنالك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد  
 عا (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك  
 تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه  
 لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحج  
 الحكماء في اثباته بوجهين \* الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة



فتارة يجعل طولها شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدقورا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارده عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذا المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب أحدهما بمضروب الآخر وأما بالفعل فالاختلاف في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وايضا فالما أن اذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء في كوز (اذا قطع) بأن صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد الغدوم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطى الوجود) اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض الغدوم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطى (التبدل) اي توارده المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البديل (وبه) اي بهذا التبدل (تبين انه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل امرأ زائدا لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهما في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والجواب) عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي (انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى وأما من قال به) وبتركب الجسم منه (فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارده المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارده مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف أشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر او انفصال أجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا \* الوجه (الثاني الجسم يتخلخل) يتخللا حقيقة وهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا (ويستكاثف) تكاثفا حقيقيا وهو أن ينقص حجمه من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) اي حقيقة المخصوصة وهويته المعينة (بأمية) محفوظة في الحالين (والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها وجزأها التغير بتغيره (ووجودي ضرورة) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلهما موجودة (والجواب منعه) اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء) كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى (المقصد السابع انهم) أعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار (انكروا) ايضا (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين \* الاول ان الزمان) على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون اجزائه ممتعة الاجتماع (وليس) تقدم امسه على يومه (تقدما بالعلية والذات) اي الطبع (والشرف



والرتبة) لان المتقدم بهذه الوجوه يجمع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور منها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا يحصره عندكم) أيها الحكماء في خمسة فاذا انتفى أربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض اجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) في الازمنة الموجودة معا اي يلزم أن يكون هنالك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وإنه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنهاى وينطبق بعضها على بعض (يكون امسها مقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخل فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الاحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايضا (عن المجموع) لان ظرف الشيء لا يكون جزءه (وإنه) اي كونه داخلا وخارجا معا باقيا الى المجموع (محال واجب) عن هذا الوجه (بان تقدم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضى أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجمع فيها القبل مع البعد فان هذه قبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه قبلية من اجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هنالك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان قبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لهما) اي لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها) بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم (عارض لشيء) (لتقدم آخر) (عارض لشيء آخر) (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصريم والتجدد أعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لهما الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك يتقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مررت اليه الاشارة وقد أجيب عنه ايضا بأن تقدم الامس على اليوم رتبي ألا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا \* الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجودا (والا لم يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اي الزمان (منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا) وصار منقضا (والمستقبل ما سيصير حاضرا) وهو الآن المتروك (واذا كان لا حاضر) موجودا (فلا ماضى ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) اصلا (وهو خلاف المتروك وإنه) اي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فجزاؤه اماما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (واما مرتبة) فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضرا)



بل بعضه هذا خلاف وايضا تنقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير  
منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهي (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام  
في الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني  
(اذما من جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا (الا وهو حاضر حينئذ) وقد  
عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآتات (فتتركب)  
الزمان (من آتات متتالية والمفروض انه) اي الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء  
لا تتجزى لانه) اعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة  
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى (لانها) اي الحركة (من عوارضه) اي منطبقه عليه وبالجملة فالزمان  
والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد  
من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان  
موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من  
اجزاء لا تتجزى (وانتم لا تقولون به) اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال  
عليكم الزاما (او بطله) يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها  
فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما أن يوجد في الحاضر  
اوفي الماضي اوفي المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم انه لو وجد) الزمان  
(فاما في الآن) اي الحاضر (اوفي الماضي اوفي المستقبل فان كلامها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم  
من كذب الاخص) واتقائه (كذب الاعم) واتقاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء) في نفسه  
(مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض)  
ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة  
الى غير انما (جميع الحركات الماضية) التي لا تنهاى (لا توجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف  
بالزيادة والنقصان (والا ففي الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بأن ما لا يوجد  
في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لامناقضة  
فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف  
الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل  
وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كونه الشيء نظرا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه  
وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكان فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه  
منازعة لقطعية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي او الحال او  
المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم  
في عدة امور كل منها اخص منه) (ولم يوجد شيء منها) اي من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام  
لا وجود له) في الخارج (الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا  
(نقضه) اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة  
كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل  
ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة  
لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي  
الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانه نقض  
دليلكم (والجواب) عن هذا النقص (ان الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع)  
وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى



لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا  
 واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الايمان بل الحركة بمعنى القطع  
 انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية  
 للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آتين والحركة  
 بهذا المعنى (مستمرة من اول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد  
 من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باسمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي  
 ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال قطهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها  
 في الايمان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم  
 من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا أن يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون  
 في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل  
 بأن (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) اى لا يجوز أن يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة  
 (فان زمان الطوفان لا يوجد الا بضرورة) ولو كان الزمان امر مستمر لوجب ان تكون الازمنة كلها  
 واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية أن الزمان كالحركة له معنيان  
 احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر  
 متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما أن الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر  
 الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسبيلانه امرا ممتدا وهما هو مقدار للحركة الوهمية قال  
 فهذا الذى أبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السبيل فقد تحقق من كلامه  
 انه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منهما امر لا يتقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم  
 تركبها من اجزاء لا تجزى فكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السبيلية التي لا تنقسم أن تجتمع الاجزاء  
 المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذى لا يتقسم أعنى  
 مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة  
 المنقسمة فمن اين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة  
 في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض  
 واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد  
 مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزأ من الزمان اصلا لما عرفت من  
 أن الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان  
 الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ماضى محض فكما انه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان  
 متلاقيتان بحيث لا تنطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آتان متلاقيان  
 كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متسالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تجزى فيندفع  
 حينئذ الوجه الثاني بالكلية (احتج الحكماء) على وجود الزمان (بوجهين) الاول اننا فرض حركة  
 في مسافة (معينة) على مقدار من السرعة (و) فرض حركة (اخرى مثلها في السرعة فان ابتداءنا معا)  
 وانقطعنا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها  
 امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني  
 لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف  
 حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا (وان ابتدأت  
 احدها قبل) اى قبل الاخرى (وانقطعتا معا وانقطعت احدهما قبل وابدا تامعا قطعت)  
 الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني



مسافة (اقل) من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان  
يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه  
متاخر عن الجزء الاخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع  
قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء  
منه متقدم على الجزء الاخر (وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت  
الحركة السريعة) مسافة (اكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما  
امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور  
الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) اي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان  
جزء لا مكان) آخر كائنين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم  
الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة  
يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) اي حصول ذلك  
التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر  
ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا  
في الصور المفروضة المتقدمة (واتقائه) اي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة  
والبطيئة المفروضتين آخرا (وليس) ذلك التفاوت ايضا (عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده)  
اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه  
الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (ولا اختلافه) اي اختلاف  
ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة  
ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شئ يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان  
(ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوطة من خواص الكم  
بالذات وان ما عداه انما يصف به ما تبعه له وسياق في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهية غير قارة  
هي اسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهي الحركة  
بمعنى القطع (لا توجد اتفاقا لا بحسب الوهم) والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج  
كما تبيننا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار للحركة الوهمية (وهي) بلا شبهة  
لاستحالة قيام الموجود بالموهوم (ولانها) أعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تفرض  
في الاعداد) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى  
وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك أن ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا  
نم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج  
بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين  
موجودين في الخارج لاننا علم أن ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج  
وفرض فيه اجزاء لا يمنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد  
العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم  
استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين  
على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقياما مقامهما وبحت عن احوالهما التي  
يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الايمان  
التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على امكان وجود  
حركتين تبدئان معا وتنتهيان معا وايست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن ابطالها



الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما بالاسرع  
 والاخرى ابطا ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم  
 دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبت  
 عنه بأن مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان  
 فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت  
 من الاوقات وهل هذا التناقض ثم اجاب عن الاولين بأن الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل  
 فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والسنين والاعوام والمقصود بيان حقيقة المخصوصة  
 أعني كونه كما ومقدار الحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفي في ثبوت المعية والسرعة  
 والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع اجزائه  
 موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود  
 لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه اذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة  
 والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدرح في اصول كثيرة من قواعدهم فليست فكر فيه \*  
 الوجه (الثاني ان الاب مقدم على الابن ضرورة) لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا  
 اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث  
 ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الاب لان التقدم امر  
 اضافي) لا يعقل الابن شيئين (دور جوهر الاب) اذلاضافة فيه اصلا (ولان جوهر الاب قد يكون  
 معه) اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد  
 مع معيته له واليه أشار بقوله (وقبل لا يكون مع) اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك  
 الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية امر ازاذا على ذاته  
 (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه)  
 اي الاب (يعتبر مع عدمه اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار  
 بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجمله فالقبلية والبعديّة مما يختلف به عدم المعتبر معه) اي مع الاب  
 فان عدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت  
 (فلا تكون) القبلية (نفس عدم) والا كان اعتبار عدم مع الاب موجبا لتقدمه ابد اول تكون البعديّة  
 ايضا نفس عدم لمثل ما ذكر (وقد يعبر عنه) اي عن هذا الذي ذكرناه من أن عدم يختلف بالقبلية  
 والبعديّة (بان عدم قبل) اي قبل وجود الابن (كعدم بعد) اي بعد وجوده (وليس قبل كعدم)  
 اي ليس قبلية قبل كبعديّة البعد فلا يكون شيء منهما نفس عدم كما أن القبلية ليست نفس الاب  
 وحده ولا ما خوذ مع عدم الابن والبعديّة ايضا ليست نفس الاب وحده ولا ما خوذ مع وجود الاب  
 بل القبلية والبعديّة امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقتين أن  
 عروض القبلية والبعديّة للاب والابن ليس لذاتيهما والامتنع انفكا كهما عنهما وهو باطل لما مر  
 فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا  
 شيئا يلحقه القبلية والبعديّة لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو  
 شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل) لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكا عنه  
 (واما هذه الاشياء) التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعديّة (فيمكن فيها ذلك) أعني أن يصير قبلها  
 بعد وبعدها قبل (لأنها لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمنع أن يوجد قبل ذلك) اي قبل  
 الابن (ولا بعده) بل نسبة جوهره الى القبلية والبعديّة على سواء وكذا الحال في جوهر الابن  
 فانه من حيث هو جوهر لا يمنع أن يوجد قبل الاب او بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم



والتأخر بسبب ذلك الامر) الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الابد متقدما لكونه في زمان متقدما والابن متأخرا لكونه في زمان متأخرا ولولم يلاحظ ذلك) اى لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعنى جوهرى الابد والابن (من حيث مفهومهما) بلا اعتبار امر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذى نسميه بالزمان) اذ لا نعنى بالزمان الا الامر الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمنع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثانى ان ذلك) الذى ذكرتموه أعنى القبلية والبعدية (اعتبار عقلى) لا وجود له في الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذى ذكرتموه في الابد والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفه له (وما يعرض للعدم ويكون صفه لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعىتموه (المقصود الثامن في حقيقة الزمان وفيه) اى في الزمان باعتبار تعيين حقيقة (مذاهب) خمسة (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) اى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم كان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجتمع فيها البعد القبل (فع عدم الزمان زمان) فيه كون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهورا (وجوابه) اى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه \* الاول ان هذا) الذى استدللت به (بنفي اتقاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأن لا يوجد اصلا (لانه لا يصدق) أن يقال (لوعدم) الزمان (اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالمتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) اوقبله (اخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستقر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس بمنعنا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته \* الوجه (الثانى) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (النقض) بأن يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض (بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه) او تقدم عدمه على وجوده (كذلك) اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على التقدم والتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم والتأخر بحسبه وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتج في الاخر الى الزمان



الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بأن عدمه بعد وجوده) او قبل وجوده ليس الا (بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر) اوله التقدم (وانه) اى كونه معروضا لما ذكر (محال) عنكم (فانه) اى التأخر (امر موجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذلولاه لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نقي محض وعدم صرف) اعنى عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم الا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يعتمد به اصلا واذالم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) اى ثاني المذاهب في حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها ايضا (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني) فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمةتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا (وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة) كما أن الزمان غير قار ايضا (وهو) اعنى هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ما ذهب اليه ارسطو من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو) كم (لما مر من أن المساواة والمناوئة من خواصه) وقد ثبت (بالبرهان) امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آتات متتالية) والتركيب الجسم من الاجزاء التي لا تجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات (بل) يكون (كما متصل فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدار الامر قار) تجتمع اجزاؤه (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل أن يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهي الحركة ويمتنع انقطاعها) اى انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لا محالة (لتناهي الابعاد) فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهي) اى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) اى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدارا لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلت الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ يمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا المرشح كدار محاذ هذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا اصبعاً فان الاصغر بعد الاكبر) لا شتمال الا كبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا بعد الاصغر) لا شتمالاً اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان اسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة اولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب) والاعتراض عليه أنه مبنى على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك في الزمان (الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى) والابراز كون الزمان كما منفصلاً وما استدلل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه)



اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذي استدل به  
 على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع ان بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب  
 ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف  
 ويكون الزمان مقدارها وما يتسلك به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساد (الخامس ان له) أي  
 للزمان (محلا اما لوجوده او لغيريته) والاولى أن يترك هذا التردد ويقال لوجوده وعرضيته فان  
 اقتضاء محلا لوجوده يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبت) أي لم يثبت وجود الزمان لان ادلته  
 مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته ايضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله  
 حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع  
 في المعارضة فقال (ويبطله) أي يبطل كون الزمان موجودا مقدار الحركة على ما ذهب اليه ارسطو  
 (وجهان \* الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للموجود المطلق) أي  
 لوجب أن يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والتالي باطل اما الملازمة فلا) كما  
 نعلم (بالضرورة) ان من الحركات ما هو موجود (الآن) ومنها ما كان موجودا في الماضي (ومنها  
 ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان  
 موجودا) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أي سيبقى موجودا بعد ما فيما يستقبل (ولو جاز انكار احدهما  
 جاز انكار الآخر) ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف به مامعا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية  
 المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة  
 مقدارها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارها ومنطبقا عليها  
 (واما بطلان اللازم فلانه) اعني الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقدار له  
 (او قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على  
 موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو  
 (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا)  
 ما ذكرتموه (قعدة) وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة أي هذه عبارات  
 هائلة ليس لها معنى يدفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقع على بالشئان هذا وقد يوجه ذلك القول بأن  
 الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله هذا  
 الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم  
 مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقة لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا  
 لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهو  
 ايضا لا يوجد بدونه وأما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعية فهي وان كانت  
 مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذاتها  
 يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان  
 في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب  
 ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة  
 متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيه على تفاوتها واذا توصل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات  
 من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاءه الا في الزمان وما لا يكون حصوله الا  
 في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود \* الوجه (الثاني  
 ان الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) اعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط  
 (امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار



كما ذهبتم اليه (و) يقال ايضا (للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة  
 ايضا كما مر (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدار امر وجودا  
 في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها)  
 اى خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه متجدد) معلوم (بتدريجه متجدد)  
 مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذلك واخرى ذلك  
 بهذا وانما يتعكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند  
 طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضر الطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا  
 لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان  
 مستحضر المجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) اى ولان الزمان متجدد معلوم بتدريجه  
 متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده  
 (فيقول القارى لا تبنيك قبل ان تقرأ أم الكتاب و) تقول (الحرة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة  
 و) يقول (الصبي ينطح البيض اذا عدت ثلثمائة) ويصير نيم برشت اذا عدت ستين فان اول  
 ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قدر فلان عندي (بتدريجه ينطح من رجل) اى  
 قدر من نحاس (لحماو على هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدّر) معلوم (عنده بتدريجه)  
 ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان امر وجودا  
 لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه  
 وجب أن يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة  
 عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين انما يقترنان في شئ وأن كل معينين فهم في امر ما معا  
 فذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهم ما ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه  
 بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي  
 عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على متأمل فاصحاب  
 هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت  
 في الحقيقة امتنع التعمكيس في التوقيت (المقصد التاسع في المكان) اورده عقيب الزمان  
 لمناسبته اياه في تعلقه ما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين  
 اول وجوده ثم اشار الى حقيقة فقال (وهو موجود ضرورة انه مشار اليه) اشارة حسية (بهناء  
 وهناء و) ضرورة (انه ينقل منه الجسم و) ينقل (اليه) فاننا شاهد الجسم يكون حاضرا ثم  
 يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو (و) ضرورة (انه مقدّر له نصف وثلث) فان مكان النصف  
 نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان)  
 فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شئ منها) اى من الامور المذكورة (لعدم  
 الخوض) فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل  
 التقدير بالتصنيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود  
 المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل  
 لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) اى على وجود المكان (بانه لو وجد)  
 المكان (فاما تمحيضه فله مكان) اذ لا معنى للمتمحيض الا ذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الامكنة الى غير  
 النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (او حال في التمحيز فاما الجسم) اى فذلك التمحيز  
 الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (في الجسم لا الجسم  
 في المكان) وهذا باطل قطعاً (وايضاً فينتقل) المكان (باتقائه) اى باتقال الجسم لوجوب انتقال الحال



بأنه قال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) أي غير الجسم  
المتحرك في ذلك المكان وهو أيضا باطل لأن حصول الجسم المتحرك في مكانه (امام المداخل) في الجسم  
الذي هو محل مكانه وذلك بأن يكون محله في محل سرانيا (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة  
(واما بالمساحة) للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بأن يكون محله فيه غير سرانيا فيكون المكان حينئذ  
عرضا قائما بطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال  
في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تنافي الاجسام وسنبتله) فيما بعد  
(واما لا يتميز ولا حال فيه) بل يكون جوهرامعقولا مجردا (فلا إشارة) حينئذ (اليه) أي الى المكان  
لأن الجوهر المعقولة لا تقبل الإشارة (وانه باطل بالضرورة) لأن المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك  
(وايضافلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير لأن المكان يجب أن يكون مطابقا  
للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذ باطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة  
للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب أن وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما  
ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة  
ومغالطة بينة (لا تستحق الجواب) لأن بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في  
النقوض الاجمالية (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل  
ما ذكرتموه فيتعين وجه فساد كآن يقال مثلا تختارانه عرض حال في جسم آخر متعلق بطرافه دون  
اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تنافيها لجواز اتصافها الى جسم لا مكان له بل له وضع  
كما سيأتي (ثم انه) أي المكان (خارج عن الممكن) أي ليس جزؤه (والانتقل) المكان (بانتقاله  
ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذي هو الممكن (عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال  
الجسم عن مكانه وليس المكان امر احال في الممكن والانتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لأنه لم يقل به احد  
بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) أي المكان (هو الهولي فانه) يعني المكان (يقبل تعاقب  
الاجسام) الممكنة فيه (ولا يحق) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام  
والهولي) ايضا (تقبل تعاقب الاجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الاول الذي  
هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهولي (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان كون المكان  
هو الهولي بما مر من أن المكان ليس جزأ من الممكن والانتقل بانتقاله (و) عرفت (انه) أي الشأن (لا ينتج  
الموجبتان في الشكل الثاني) وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب  
عليه المتمسكات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهولي كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا  
المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق) لفظ (الهولي عليه) أي على المكان (باشترال اللفظ)  
مع وجود المناسبة بين المكان والهولي في توارد الاشياء عليهما والافتمتاع كون الهولي التي هي جزء  
الجسم مكانا له مما لا يشتهيه على عاقل فضلا عن كآن مثله في فطائه (وقال بعضهم انه الصورة)  
الجسمية (لأن المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك) فان صورة  
الشيء محددة له وحاولية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثاني  
من موجبتين (الآن يزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا متعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى  
قولنا المكان محددا بالذات وكل محددا بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه  
اشار بقوله (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بان الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم)  
واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة  
الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا المذهب الى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد  
سماء تارة بالهولي لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجوهر الجسمانية قابله له بنفوذها



دون الجواهر المجردة فهو كجزء الصوري للأجسام فهذان القولان ان جملا على هذا الذي ذكرناه  
فقد رجعا الى ماسيأتى من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في أن المكان  
هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي ليس زائدا عليه (مالي له)  
ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شي من مكانه عنه (والمكان محيط به) اي هو بتمامه في المكان ليس شي  
منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكامة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه  
(ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة  
(اما بالتمام) بحيث اذا فرض جزء من الممكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيمتطابقان بالكامة  
(وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المدخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي يتقد فيه  
الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره (واما بالتمام بل بالاطراف) اي  
يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماس فيكون)  
المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوي للمماس لظاهر من المحوى فاذا كان المكان اما البعد واما سطح  
الحاوي) لاثالث لهما (فاذا بطل احدهما تعين الثاني والبعد اما موجودا ومفروض) موهوم  
(فهذه ثلاثة احتمالات) لارابع لهما وتوضح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكايته في مكانه  
ماثاله لم يجوز أن يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا  
بتمامه فيما لا يتقسم ولا أن يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا  
بالجسم بكايته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا  
لا متناح الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في الممكن لما مر بل فيما يحويه ويجب أن يكون  
مماسا للسطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته واللام يكن ماثاله فهو السطح الباطن من الجسم  
الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات  
مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكايته فذلك البعد  
الذي هو المكان اما أن يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاءه على سبيل التوهيم كما هو مذهب  
المتكلم واما أن يكون امرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول  
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم  
والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجمعون الارض  
مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدارقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوها  
مكانا الا القدر الذي يمنعها من النزول (الاحتمال الاول انه) اي المكان (السطح الباطن من الحاوي  
المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن  
سينا والفارابي) واتباعهما (والا) اي وان لم يكن المكان السطح (المكان هو البعد لما مر) انقاصا منه  
لا يخرج عنهما (وانه) اي كونه بعدا (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجوه  
الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلو جهين \* الاول ان) ذلك (البعد اما ان يقبل لذاته  
الحركة) الاينية (اولا) يقبلها (والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل) البعد (الحركة) الاينية  
(فن مكان الى مكان) اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اي لذلك البعد  
الذي هو المكان (مكان) آخر هو بعد أيضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان  
ثالث (وتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وانه محال) بالضرورة  
(وكيف) لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال  
كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا لا ترى أنه اذا خرج كل واحد عن مكانه  
فقد خرج الكل (فله) اي للجميع (مكان فذلك المكان داخل في) تلك (الامكنة لانه احدها



وخارج عنها لانه نظرفاها هذا خلف) لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثاني فلان البعد اذا  
 لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة  
 البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم  
 الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل \*  
 الوجه (الثاني) انه (لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد  
 الجسم في البعد الذي هو المكان) اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان  
 المتمكن المعدوم باعدام لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا أن يعدم احدهما والا كان المتمكن  
 الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الآخر (فيجتمع  
 في الجسم بعدان) متداخلان (وانه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لا محالة اكثر من احدهما  
 وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد  
 ورفع التعدد في نفس الامر اول للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث  
 يصيران متحدتين في الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن يقطع قطعة قطعة  
 على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدئية (وايضافانه) اي  
 امتناع التداخل (حكم ثبت للمتميز بذاته وهو البعد) لانه متميز بذاته في الجهات فلا بد له من حيز  
 ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز  
 تداخل البعدين مطلقا سواء كانا مادتين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة  
 وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم  
 في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتميز بالذات اذ يجب أن يكون  
 كل من المتميزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتميز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها  
 في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل  
 مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة  
 الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر  
 فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع  
 تداخل الاجسام ايضا (وايضافانه) اي تجويز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة  
 الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين  
 الشخص (ذراعين) بل اذراعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان  
 شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وايضافانه  
 فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة  
 واحدة (وقد اطلناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول اننا نختار ان البعد) الذي هو المكان  
 (لا يقبل الحركة) الاينية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللازم (ممنوع  
 اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) اعني المكان  
 (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما  
 الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال  
 كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعني لذاته (القيام بالحل)  
 والحاجة اليه (والاستغنى) في حد ذاته (عنه) اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة  
 وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم  
 ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو



مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وانه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك) اى حالاً فى المحل قائماً به لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعد قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناءً) خبر للمبتدأ الذى هو قوله وما يقال يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً موجوداً مجرداً مبنى كالوجه الاول (على تماثل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى) اننا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان (بل) نقول (بعد هو فى الجسم يلزمه) وهو حال فى مادته (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالاً فى مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادى ومجرد قد نفذ أحدهما فى الآخر وتداخل (وامتناع ذلك) اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف فى الحقيقة) لما عرفت من تنافى لازميهما اعنى جواز المفارقة وامتناعهما (وان اشتركا فى كونهما بعداً) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادى فى المادى وتداخلهما (ومنه) اى ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) اى الذراع (عبارة عن البعد الحال) فى المادة والتداخل فى الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادى والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة وأن البعد المجرد ليس متميزاً بذاته حتى يقتضى انفراجه بمميز كالمادى بل المجرد هو الحيز نفسه (و) انه (لا يلزم اجتماع المثليين) لان البعدين متخالفان فى الحقيقة مع أن أحدهما حال فى المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادى والمجرد (ولا يقول به عاقل) لان أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما فى تمام الحقيقة (فروع) على كون المكان سطحاً فانه اللازم من بطلان كونه بعداً كما تحققته (الاول) المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير فى الهواء) فان سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به (أو أكثر) من سطح واحد (كالجمر الموضوع على الارض فانه) اى مكانه (ارض وهواء) يعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذى فوقه (الثانى) من تلك الفروع (انه قد تتحرك السطوح كلها كالسفن فى الماء الجارى) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً او مركباً من متعدد متمركزاً بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر (أو) يتحرك (بعضها كالجمر الموضوع فيه) اى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (اولاً) يتحرك اصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوى والمحوى معاً) امام متوافقين فى الجهة او متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق او الخلاف (أو) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب أو) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك الطير انحراف الهواء من قدمه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى أن يمثل بكرة تماس بمحدها مقعرة ككرة اخرى وبمقعرها محدبة ككرة ثالثة وتكون المتوسطة متمركزة وحدها فيكون مثلاً لكل واحدة من حركتى الحاوى والمحوى وحده (الاحتمال الثانى انه) اعنى المكان (بعد موجود يتقدم فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعداً مفطوراً لانه فطر عليه البدية فانها شاهدة بأن الماء مثلاً انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى أن الناس كلهم حاكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظرو تأمل ثم ان القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلق هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه



(وهو) أي كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (أما أنه) أي البعد الذي هو المكان (موجود فلانه يتقدراى يقبل التقدير بالنصف والثلث والرابع) وغير ذلك (وبتفاوت) بالزيادة والنقصان (فإن ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمقدور ومتداوب) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت أمر فرضي فإن العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المقروطين بالنصف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما لا نأقول نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (وأما أنه) أي المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من أنه لا يخرج عنهما (وهو) أي كون المكان هو السطح (باطل لوجوه \* الأول أن لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر أو بأجسام متعددة وإما كان فوراء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناهي الأجسام وسبطله لا يقال لا نسلم) لزوم لاتناهي الأجسام (بل تنتهي إلى جسم لا مكان له فإن المحدد للجهات المحيط بما سواه من الأجسام) عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فإن حركته وضعية تقتضي تبدل الأوضاع دون الامكنة (لأننا نقول كل جسم فهو متحيز مشار إليه هنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار إليه بلفظ هنا وهناك ليس إلا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن يكون المكان عبارة عن البعد أيع الأجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الأجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بماءداه من الأجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا (الرس الحكيم لما ثبتوا الحيز الطبيعي) للأجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي (فأباليهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به) فالفائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وإن الحركة الوضعية) التي لا تقتضي تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (وأما انصفاء التمايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها) فلا شأن لهما (يستبدلان المكان ولهما منقلة) من مكان إلى آخر وكذلك جميع أجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة أخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها منقلة) من مكان إلى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا المكانها) الذي ركزت هي فيه (نقلة) أصلا لأنها لا تستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) ألا ترى أنها تارة فوق الأرض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لهما وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل إن الحيز عندهم ما به تميز الأجسام في الإشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الإشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له وإن لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته بالقياس إلى ما تحته أمرا طبيعيا وإضالهم أن يخصوا أقوالهم كل جسم فهو متحيز بالأجسام التي لها مكان فيخرج عنه مالا مكان له وأن يقولوا إن المشار إليه هنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الإشارة الحسية وحينئذ تندفع المماضة أيضا أما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول إن كانت تلك الأجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعاً وإن كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام



الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة  
 تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك وأما انتقالها من مكان الى مكان فليس ممعاً بالضرورة (الثاني)  
 من الوجوه الدالة على بطلان أن المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن)  
 حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بدوي البطلان (واقماً بيان الملازمة  
 فهو أن الطير الواقف في الهواء) اي الرياح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان  
 هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الاستبدال المكان) بمكان آخر  
 (ولاشك انه) اي الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركاً  
 حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح  
 (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركز فيه من فلكه وكذا الحال فيما  
 نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) اي عن الوجه الثاني (بمنع الملازمة) اي لان سلم  
 انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة)  
 الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك  
 النسبة الى الامور المتغيرة ولم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني  
 تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح  
 عليه بل يكون ساكناً (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم  
 تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة)  
 اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة (فعدمه بعدمها)  
 اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللاً بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير  
 معللاً بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقة) اي  
 التغير معلل بالحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت  
 الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سنده المنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله  
 دفعاً الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم)  
 في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من اول المسافة الى آخرها) اي ثابتة له في كل حد من حدودها  
 الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي  
 (تسمى التوجه) والتوسط ايضاً (واستبدال المكان من لوازمها) اي من لوازم الحالة التي هي الحركة  
 لا عينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود المزموم فيه  
 أعني الحركة بل هو أن يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من الممكن فيها كان  
 حركة واذا كان ناشئاً من غيره كما في الطير الواقف في الرياح الهابة لم يكن حركة وأما القمر  
 فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء المزموم الذي هو  
 الحركة ولو اكتفى بأن استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد  
 المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا أن المعلوم  
 بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة  
 اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح)  
 لزم أن لا يكون) المكان (مساوياً للممكن واللازم باطل) لان الممكن منطبق على المكان مالم يلى له فيجب  
 أن يكونا متساويين (بيانه) اي بيان اللزوم (اما اذا اخذنا جسمين) كشمعة مثلاً (جعلناه مدوراً  
 كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جدّاً (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك)  
 اي عشرة اذرع ايضاً (مكان) مكانه في هذه الحالة (اضعاف ذلك) المكان الذي كان له في حالة



التدوير قد ازداد المكان (والممكن بحاله لم يزد) وقد يمنع بقاء الممكن على حاله لانه قد اختلف  
مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان)  
ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخلى (كما كان) مماسا له كذلك قبل الصب (قد نقص الممكن)  
الذى هو الماء (والممكن) أعنى السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله  
لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضا (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة)  
عميقة (قد انتقص) الجسم الذى هو الممكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به) وهذا اشتد  
استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس  
لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم أن الموجود  
فى نسخة الاصل وكثير من النسخ ~~هو~~ كذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجهها  
رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تمة الوجه الثالث  
كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد أننا نعلم بالضرورة (ان المكان الذى  
خرج عنه الحجر) المسكن فى الهواء (فلا هـ الهواء لم يبطل والسطح) الذى كان محيطاً بذلك الحجر  
(قد بطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل (و) كذا  
يؤيده (ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بأنه) أى  
مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود) حال الحركة يتصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان  
الذى يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذى يقتضى (أن ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر  
مثلاً (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالبا للحصول فيه (ولاسطح) هناك موجود محيط  
بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق محيطه) ويلتصق  
(بمحيط المحدد) الذى ينتهى اليه حركات العناصر أعنى مقعر فلك القمر ~~كقطعة~~ من النار مثلاً  
يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً الى طالباً للحصول فيه ولا سطح هناك  
موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال  
حركتى الثقيل والخفيف (وايضاً فى العلوم ان الممكن مالى لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك)  
أى كونه مائثاله (الا بأن يكون فى كل جزء) من المكان (جزء) من الممكن بل وأن يكون كل جزء  
من الممكن ايضا فى جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن  
لاجزاء الجسم الممكن فى مكانه مكان اصلاً (وايضاً فيكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه)  
فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بأن معنى كونه  
مائثاله لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه يتمامه  
فى داخل المكان لأن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) فى كون المكان هو البعد  
(الضرورة فى اننا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) او شئ آخر فيه (كان بين  
اطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدراً ومحاطاً باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك (فكذا)  
يكون ذلك البعد موجوداً بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء او هواء) لاننا نعلم بالضرورة أن دخول  
شئ منهما فى الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازى  
بأنه لا شك فى أنه يلزم مما فرضوه وجود البعد الا أن هذا المقروض الذى هو الخلاء محال عندنا  
واللازم من المحال جاز أن يكون محالاً (وايضاً فالحال مقعرو محدب نسبة سطحيه الى الجسم) المحيط  
(و) الجسم (المحاط) شئ (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل  
واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه يتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكاناً لذلك الجسم  
المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكاناً له ايضا لان نسبتهم ما اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) أى للجسم



المتوسط (مكانان) أحدهما مقعر محيطه والاخر محدب محيطه (والتسمية لا كلام فيها) اى لا نقول  
 يجب أن يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز أن يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الاخر  
 (انما الكلام في الحقيقة) وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحيط في الحقيقة المكانية فلو كان احدهما  
 مكانا للجسم المتوسط المكان الاخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلا به  
 بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحيط  
 فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواء (الاحتمال الثالث) في المكان (انه البعد المفروض  
 وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) ايضا (بينهما ما يماسهما) فيكون  
 ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات سالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل  
 (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بأن المكان هو السطح وأما القائلون بأنه البعد الموجود  
 فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم  
 من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا المجوزون واتفقوا المتكلمين  
 في جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوه في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون  
 على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما مر من التقدير) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل  
 للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفت ولا شئ  
 من المعدوم كذلك فابن الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأى القائل بالسطح واما بعد  
 مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعاً وأن  
 تقدره هل يقتضى وجوده في الخارج اولا (واما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) اذ لا تقدر هناك  
 بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) ونفى  
 صرف (يثبت الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه أن لا يسمى  
 بعدا ولا خلاء ايضا (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (اهم)  
 في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل (وجهان) الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء  
 والالزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما يكون  
 اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة  
 وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء فذلك  
 والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز أن  
 يكون فيها مسام نافذة الا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل  
 هو كاف لما نحن بصددده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل  
 بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء أخرى فان انتقت الزوايا حصل المطلوب  
 والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء أخرى فاما أن تنتفى او تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى  
 غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم  
 الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه  
 أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لاعلى الاستقامة بل على الزاوية  
 ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والالذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول  
 المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والالزم كون  
 السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع تماسها مثلها  
 والالزم يكن التماس الا اجزاء لا تجزى) يعنى اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا تمامهما  
 او أن يماس شئ منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والالزم يكن التماس الحاصل بينهما



الا لاجزاء لا تتجزى اصلا (وانتم لا تقولون به) اى بتماس الاجزاء التى لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت  
 جواز التماس بينهم اما بالتام او بالبعض الذى هو ايضا صفة ملاءمة قول (ولا يمنع رفع احدهما عن  
 الاخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبهما معا (اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك)  
 بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك  
 المرتفع انفك احدهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكره في نفى الجزء من تفكك الرحي وهكذا  
 نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وايضافى جزء)  
 من اجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (ولم تكن صفحة) منقسمة في جهتين  
 (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزأ لا يتجزى) او ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت امكان  
 ارتفاعها عن دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين  
 (ضرورة) انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والالزام تداخل الاجسام (وان الهواء) او جسما غيره (انما ينتقل  
 اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون  
 الوسط خاليا) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (الراعى) مبنى على ما هو مسلم عند الخصم  
 لابرهانى مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) اى الى  
 الوسط من الاطراف (بل قد يخلق الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلقه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز  
 عنده أن تكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء  
 ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلقه بل المنطبق اجزاء  
 لا تتجزى متفصلة على مثله فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة  
 جدا وأنت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكام فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة  
 الملاءمة فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا (ولا يتم هذا الزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع  
 دفعة اى فى آن والحكيم يمنع) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان)  
 اذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدما على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة  
 فى آن بل فى زمان (وانه) اى الزمان (منقسم الى غير النهاية) اى لا ينتهى في الانقسام الى حد يقف عنده  
 (ففى زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوها لا يقال اذ ارفعنا الصفحة حصل  
 اللاماسة التى هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الزام لاننا نقول اللاماسة وان  
 كانت آنية كالمماسه الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما أن المماسه حصلت فى آن بعد الحركة وابتداء الحركة  
 الموجبة اللاماسة فى آن يوجد فيه المماسه فلا يوجد اللاماسة الا فى آن آخر ولا بد أن يكون بين الاثنين  
 زمان ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام \* (الثانى) من الوجهين الدالين  
 على جواز الخلاء (انه لو لا وجود الخلاء) فيما بين الاجسام (تصادمت اجسام العالم) باسرها وتجزأت  
 (بحركة بقية) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم  
 المتحرك) كالبقية (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) اى ذلك المكان الاخر (مملوء  
 بجسم آخر) اذ المفروض أن لا خلاء فيما بين الاجسام (وهو) أعنى ذلك الجسم الاخر (ينتقل من مكانه)  
 البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الاخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه  
 مشروط بانتقال الاول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) اى انتقال الاول عن مكانه (مشروط  
 بانتقال هذا) الجسم الاخر (عن مكانه اليه) اى الى مكان الاول لئلا يلزم انتقاله عنه فيمكن انتقال الاول  
 اليه (فيدور) لان كل واحد من الاتقاليين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) اى الجسم الاخر  
 (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاولين (والكلام فيه) اى فى هذا الجسم الثالث (كما فى الاول)  
 السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لا بد أن ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولا يجوز



أن ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع  
 فننقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتتحرك اجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (ايضا) اي كالجو  
 الاول (الزاحي) مبني على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوءا (قد يعدم الله  
 الجسم الذي قدومه) اي قد ام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملاؤه المتحرك (ويخلق جسما  
 آخر في مكانه) اي مكان المتحرك لئلا مكانه فلا يلزم الخلاه ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الا لزام) على  
 الحكماء (الا بابطال التخلخل والتكاثف والاجاز أن يتخلخل ما خلفه) اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من  
 الاجسام فيملاؤه مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدومه) اي ينقص  
 مقدار ما قدومه من الاجسام فيخلو له مكانا من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يدفع الا لزام الا انه زاد  
 في البيان فقال (الى غاية ما يطيع) ما خلفه او ما قدومه (لذلك) التخلخل او التكاثف (بحسب قوة الحركة  
 وضعفها) وتصويره أن المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدومه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا  
 لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى هواء لا يتقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط  
 بين مادفعه وبين ما لم يدفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء  
 يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب الى هذا المتجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى  
 ما لا يجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان  
 بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتد في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة  
 كان في مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاه وقلته) فيما بين  
 اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاه فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاه  
 الذي هو المطلوب (فلنا منوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيمولي امر قابل للمقدار الصغير  
 والكبير اذ لا مقدار لهما في حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدار او تلبس  
 مقدار آخر اصغر او اكبر (وسيا في ذلك) فيما بعد (ويمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الا لزام (بمنع بطلان  
 الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر  
 اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون  
 كل منهما على الآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شيء منهما على صاحبه فلا يكون هناك  
 تقدم اصلا او يكون احدهما فقط على الآخر فيكونان حينئذ كركتي الاصبع والخاتم في أن التقدم من  
 احد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المستدل المزمع (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس) التوقف  
 بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه  
 وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اي يمنع الانفكاك عنه (وان أراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك  
 بنعت التقدم منعناه ههنا) اي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين المتقايين بل لا توقف بينهما اصلا  
 او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجيب عن هذا الا لزام ايضا بأنه لو صح لا متنع حركة  
 السمكة في البحر لا يعقل ثبوت خلاه في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى الموضع الخالية واذ لا خلاه  
 هناك فاذا تحركت سمكة في قعر البحر لم تزوجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع  
 اجسام العالم وتصادمها بحركة بقية واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء  
 الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحة انما يدل على ثبوت  
 المكان الخالي وأما كونه بعدا فهو ما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج  
 الحكماء) عن امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا (بوجوه) ثلاثة  
 (الاول) لو وجد الخلاه فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية (في مسافة خالية فهي في زمان)  
 لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل



في زمان (وايكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (اخرى مثلها) اى مساوية للاولى في القوة  
 المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية  
 (في زمان اكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاق) الذي يقتضى بطء الحركة المستلزم  
 لطول الزمان (وايكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) اى مثل  
 الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام  
 الماء) (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة ايضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان  
 في الحركات انما هو) بحسب تفاوت المعاق) فكلما كان المعاق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان  
 اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر (وهو) اى المعاق (القوام) يعنى قوام  
 الجسم المالى للمسافة الذي يخترقه المتحرك (فان كان المعاق عشرا) من معاق آخر كالماء الثانى  
 بالقياس الى الماء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاق الاقل (عشرا) ايضا من زمان المعاق  
 الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لم نكن نحتاج الى ان تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاق)  
 عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الماء الرقيق وهو معاق) عن الحركة فيه لاحتياج  
 المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاق وعدمه سواء) حيث  
 لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والاختلاف الزمان ايضا (هذا خلف) لان البديهة تشهد  
 بأن الحركة مع المعاق وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التى لا معاق معها  
 اصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات (انه مبنى على مقدمة واحدة وهى ان تفاوت  
 زمانى الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاقين) حتى يجب انه لما كان المعاق عشرا كان  
 الزمان ايضا عشرا (وذلك) أعنى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين (انما يصح لو لم تكن  
 الحركة لذاتها) من حيث هى (تقتضى زمانا) واقعا بازاها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث  
 هى لا تتحقق الا على مسافة منقسمة بكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر  
 فلا يتصور وجود الحركة من حيث هى الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون  
 محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التى بنى عليها  
 الدليل واليه أشار بقوله (والا) اى وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له  
 (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاق)  
 لاجميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاقين) في المثال المذكور  
 (لا اصل الحركة) اى لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها  
 لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف (في المثال المفروض) وهو الحركة في الماء الغليظ  
 (تكون ساعة لاصل الحركة) لاتعلق لها بالمعاق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء  
 الحركة دون المعاق (وتسع ساعات بازاء المعاق) الذي هو الماء الغليظ فهذه التسع تتفاوت  
 بحسب تفاوت المعاق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشرا منها وهو عشر تسع  
 ساعات وهى) اى عشر تسع ساعات (تسعة اعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار  
 (الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فتكون حركته) في الماء الرقيق (في ساعة وتسعة اعشارها  
 فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى  
 زمانا لذاتها والا كانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (اسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة  
 في اقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة تما من الحركات اسرع الحركات  
 (لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) اى لذلك الزمان الذي وقعت فيه  
 تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) اى في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف



(اسرع منها) اي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات قطهر أن ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاق في تفاوت بتفاوتيه ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) بحسب نفس الامر (واني له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وأما بحسب نفس الامر فكلما لجواز أن يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما أن المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نقي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جرى على اي وجه أريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نقي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وايضاً فان الكلام) من المعارض انما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) اي ليس اعترضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات اولاً لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدراً من الزمان فان بديهية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدد لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد أجيب عن الوجه الاول ايضا بأنه مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض اولاً كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاق قد يكون من الضعيف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعداً موهوماً او موجوداً (كان اختصاصه بميز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه اجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركاً كما عنه لم تركه لحيز وطلبه لا آخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الاخر وترجح بلا مرجح (والجواب ان كل العالم



لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مالى للاحياز) كلها اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرناه بل (الكلام في كل جزء) من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلاءية (فلنا اعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (امتلاؤم الاجسام وتنافرهما) فان الارض مثلا لثقلها تقتضى الحصول في الوسط الذى هو أبعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم أن النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لا في أن البعد المفروض او الموجود لا يصلح أن يكون مكانا واذا كان العالم مائلا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولا معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهى أعنى تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذى في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته (انما يتنى كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حيث لم يكن هنالك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء (ولا يتنى وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء) الذى هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينها اى بين المسافة ويمكن أن يجاب ايضا بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في استبداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبية هذا على رأيهم وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السرقات) جمع سرقات وهى الآتية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبه ضيقة وتسمى في الفارسية أب دزد (فانه اذا ملئت) تلك الآتية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقب الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع أن طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) وأما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآتية ليكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقب في أسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزرافات) جمع زرافة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الانبوبة (خلاء لكان الماء ينقل اليه بقدره) اى لكان ينقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا اوصل الخشبة من داخل الى الثقب الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في المجمة بالمص) فانا نشاهد أن المجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان



ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) اي الشان هو أنه بقدر (ما يمس من الهواء ويخرج منها) اي من المحجمة (يستطيع) ذلك الهواء المصوص المخرج منها (ما يملؤها) من اللحم (فسرا) اي استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها اولاً لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعنا لا يبق معه منفذ ثم مصت مصاصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى قم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة اما اذا وضعنا انبوبة) مسدودة الرأس او خشبية مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجها (وسدنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن سدنا الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج) واذا اخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتل شيئا آخر (لم تكن كذلك) اي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالا اياها لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اي من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز أن يكون) ما ذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء (لما لا نعرفه) بخصوصه (فهى) اي العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزام) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن أن تفيدهم جرما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم \* (فروع) على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة الجسم والا) اي وان لم يحل في مادة (الخلاء) اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بعد جسمي يملؤه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) اي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جواز أن لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة ومعنى انه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الآن الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه وأما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام (ولذلك يحتبس الماء في السراقات) وينجذب في الزرافات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل) الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعني أن يتفرق اجزأه ويدخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى فوق والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق \* (المرصد الثالث \* في الكيفيات) قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها



لما مر من انه يعبر الماديات والمجردات ( وفيه مقدمة وفصول ) اربعة ( المقدمة في تعريفه واقسامه )  
الاولية ( اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا ) اي بالذات ومن غير واسطة  
( ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا ) التعريف ( رسم ناقص ) للكيف ( وهو الغاية  
في الاجناس العالية ) فانها لبساطتها على القول باستناع تركها من امور متساوية لا تحت اصلا ولا ترسم  
رسما تاما ( ويجوز ) تعريفها الرسمي ( بالامور الوجودية والعدمية ) ايضا ( بشرط أن تكون ) تلك الامور  
( اجلي ) مما يعرف بها من الاجناس العالية ( فلا يصح أن يقال ) مثلا ( الجوهر ما ليس بعرض ) فان  
الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر ( و ) لأن يقال  
( الكم ما ليس بكيف ولا ين الى آخر المقولات ) لانها ليست اجلي من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا  
عرض يتناول الاعراض كلها ( واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم ) فانه يقتضى القسمة لذاته  
( وبقولنا ) لا يقتضى ( اللاقسمة عن الوحدة والنقطة ) المقتضيتين لها ( عند من قال انهما من الاعراض )  
اي على القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما على القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة  
الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مر الى الإشارة ( و ) بقولنا ( اقتضاء اوليا عن ) خروج  
( العلم بمعلوم واحد ) هو بسيط حقيقي ( و ) العلم ( بمعلومين ) فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن  
ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضى القسمة كذلك فلا تقييد الاقتضاء بالاولية  
نظر جاعن الحد مع انهما من مقولة الكيف ( وبالاخير ) اي واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون  
معناه معقولا بالقياس الى الغير ( عن النسب ) اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها  
وأما الكميات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضى لذاتها  
النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض  
النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور آخر بخلاف الكميات فانها قد يستلزم تصورها تصور  
غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرهما فانها لا تتصور بدون متعلقاتها  
أعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معالولة لها  
كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم أولا ثم ندرك متعلقه  
وكذا الحال في الكميات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجزئية  
والكمية واعتراض عليه بخروج الكميات المكتسبة بالحدود والرسوم ( وأما اقسامه فهي اربعة )  
الكميات ( المحسوسة ) الكميات ( النفسانية ) الكميات ( المختصة بالكميات والاستعدادات ) اي  
الكميات الاستعدادية ( وما أخذ الحصر ) في هذه الاربعة ( هو الاستقراء ) والتبعية ( ومنهم من اراد  
اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها ) اربعة ( الاول ) وهو وجودها ( انه ) اي  
الكيف ( اما ان يختص بالكم الاول ) يختص به ( وهذا ) الذي لا يختص بالكم ( اما محسوس ) باحدى  
الحواس الظاهرة ( اولاهذا ) الذي ليس محسوسا بها ( اما استعداد نحو السكال او كمال ) وهذا الاخير هو  
الكميات النفسانية ( قلنا ولم قلتم ان السكال ) الخارج من القسمة ( هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ) ذلك  
السكال ( لغير ذوات الانفس ) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة استعدادا جاز  
أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام ( غاية اننا لم نجد ما لآل هو الاستقراء فلنعقل  
عليه أولا ) حذفاً لمؤنة الترديد ( الثاني ) من وجوه الحصر ( قال ابن سينا ) في الشفاء الكيف ( ان فعل  
بالتشبيه ) اي ان صدر عنه ما يشبهه ( فمحسوس ) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حاراً وكالاسوداد  
فانه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلًا قال  
الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكميات المحسوسة ثم انه  
عند شروعه في الكميات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم



ولا في مقولة أخرى سوى كيف ولا يمكن ادخالهما أيضا في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاً منهما (والأ) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذلك) هو المختص بالكميات (والأ) وان لم يعلق بالكم (فللجسم) أي فيكون ثبوته للجسم (أما من حيث كونه جسماً طبيعياً) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (أو نفسانيا) أي من حيث أنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات النفس (فلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أي ليس فاعلاً بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو أيضاً مذکور في الشفاء أن يقال كيف (أما أن يعلق بوجود النفس) وذلك بأن يكون للنفس اولاً لجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولاً) يعلق بوجود النفس (والثاني) أما ان يعلق بالكمية (اولاً) يعلق بها (والثاني) أما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الأخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضاً لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال كيف (أما ان يفعل بالتشبيه) كما مر (اولاً والثاني) أما ان لا يعلق بالاجسام بل بالنفوس (او يعلق) بالاجسام (والثاني) أما من حيث الكمية او الطبيعة (أي يعلق بالاجسام أما من حيث كيتها او من حيث طبيعتها والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) مزيف بما ذكر في الشفاء من انه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلاً غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام (الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة) قدمها لانها أظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجمل وجمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للعاسة) فهي سبب للانفعال ومتبوعة له (الثاني انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (أما بخصوصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة بسيطاً) لا يتصور فيه انفعال (فقد تو جد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والقلقل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعاً للانفعال من وجهه وتابعاً له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سمو القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزاً لها) عن الكيفيات الراسخة وتبنيها على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الاول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما أشارنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تبنيها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيئاً ثم أطلق عليه الباقي (وانواعها) أي انواع الكيفيات المحسوسة (خمس) بحسب الجواس الخمس (الظاهرة) (النوع الاول الملوّسات) السماة بأوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاها باعتماد مزاجه فلا بد له من الاحتراز



عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكذلك الفاقد لحاسة البصر والثاني أن الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملوسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفيه أن الابصار تتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملوسات (وفيه) اى في هذا النوع (مقاصد) خمسة \* (الاول في الحرارة) كما أن الملوسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربعة أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملوسات لنبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها توسط المزاج المتفرع على هذه الاربعة وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) اى في الحرارة (مباحث) خمسة (احدها في حقيقةها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كما ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة) اى في رقة القوام وغلظه (يتعمل) الجزء (اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود اللطيف فاللطيف دون الكثيف) فانه لا يتعمل الا ببطء ووربما لم تقم الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في الطاقة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر في الاسنة (و الحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الائتنام (فتنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريف للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الاشارة بالخصوص (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرا جزئياتها لم يعرف كون هذه الاشارة خاصة شاملة لها (فعرفتها) اى معرفة هذه الاشارة بنبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعرفها بهذه الاشارة دون لا يقال يكفي في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها ألا ترى الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن أن تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شي منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بجزئياتها فالمنصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما ثبت اذا لم يكن الائتنام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الائتنام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها



(فالنار) بجزارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (متقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكما حاول اللطيف) (لخفيف صعودا منه) الكثيف (النقىل) عن ذلك (فحدث بينهما مانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعني شدة الالتئام والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لا يشتهد التحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بجزارتها لان تخلف الفعل عن مقتضى بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستحب) معه (الكثيف لقلته) اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي غلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكتابة (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا (فتفيدة) الحرارة اذا أثرت فيه (تليينا) كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حبل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق (تبيه) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان يقال (الفعل الاول لها) اي للحرارة هو (التصعيد) والتحرك الى الفوق بسبب ما تفيد من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) اي ولما ذكرناه من أن الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا في كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اي تجعل محلها فاعلا مثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) اي ومن احوال الحرارة انها تحدث (بخلل من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقال له التكاثف من باب الكيف وهو غاظ القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقال له الخلل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الاجزاء ويدخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجم فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتأويل المذكور واما لجوعه الى المذكر اى لتحليل الحار بجزارته الكثيف (وربما يورد عليه) اي على ما ذكرناه من أن النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة (وتصعد بها) الحرارة (بالتخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادتهما لازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذينك الحكمين (ويجاب بان فعلهما في الماء احالة له الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتصق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء (لاتفريق) بين اجزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (في البيض احالة في القوام لاجمع) فان النار بجزارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض وأما الانضمام بينهما فقد كان حاصل قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اي ستفرق



النار البيض عن قريب بواسطة التقطير \* (ثانيها) أي ثانی مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس)  
 أي تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد  
 مماسة البدن) الحيوان (والتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاعذية (الحارة  
 ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته)  
 أي معرفة الحار أو البارد بالقوة طريقان \* الأول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس)  
 والاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أي يستدل باللون فإن البياض يدل على البرودة والحرة  
 على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان  
 الابدان على احوال امزجتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس والاستدلال  
 باللون اضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ماسيجي في الطعوم (والرائحة) فالحادثة منها تدل  
 على الحرارة واللين على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين  
 اذا تساوى في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الاسرع كيفية  
 تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعلا اسرع كان  
 ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة  
 لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية)  
 الموجودة في ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكية) الفاضلة من الاجرام السماوية المضيئة  
 (و) الحرارة (النارية) انواع (متخالفة بالمهامية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف  
 ملزوماتها في الحقيقة (فيفعل حر الشمس في عين الاعشى) من الاضرار بها (ملا يفعله حر النار) فلا بد  
 أن يتخالف بالمهامية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة  
 النارية) التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها  
 الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة  
 يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف  
 البرودة فانها لا تنزع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية  
 عن أن تستولي عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في المهامية (ومنهم من  
 جعلهما) أي الغريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد) فان الامام الرازي قال والذي عندي  
 أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبعنا ونفسنا واعتمد الا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث  
 تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة  
 الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية  
 افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية  
 والغريبة النارية ليس في المهامية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى  
 لو توهمنا الغريبة داخلية فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى  
 ما نقلناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت  
 بالمزاج من اجامعته لا حصل به التمام) تام بين اجزاء المركب (فاذا أرادت الحرارة) الغريبة (او البرودة  
 تفريقها) أي تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عاينها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين  
 الحارين الغريزي والغريب (ان احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين  
 في المهامية \* (رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة بتحقيقه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة  
 بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة  
 حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة



في البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة  
 كرة الاثراياها في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة) اصلا (ولا بد) في وجود  
 الحرارة (مع المقتضى) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب  
 حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (بملاسة  
 سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر  
 ومحدب النار سطوحان امساك فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فاذن اجرام الافلاك ليست  
 متسخنة بحركاتها ولا بحركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام مناقض لهذا) الذي ذكره  
 ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك  
 بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتثبت فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم  
 يتحرك بعضها بعضها ولا خشونة في سطوحها التكون متشبهة بسببها فالاولى في الجواب أن يقال النار  
 متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة  
 الزمهريرية توافيها (خامسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عاما من شأنه أن يكون حارا)  
 واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حارا  
 وعلى هذا (فالتقابل بينهما ما تقابل العدم والملكة ويظهر) اي هذا القول (انها) أعني البرودة (محسوسة)  
 كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو  
 (ذات الجسم لان البرد يشد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانما تحس من الماء بردا شديدا  
 جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى أن ينعدم بالكيفية مع أن جسم الماء باق في هذه الاحوال على  
 جوهره الذاتي فلا تكون البرودة امر اعدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من  
 شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا \* (المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها  
 مباحث \* اذهب الرطوبة بسهولة الالتصاق) اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة  
 الانفصال (عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة  
 عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا رطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق  
 معلولا للرطوبة كان شدة وقوته دالة على شدة علمته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل رطب من  
 الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد  
 التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون العسل والدهن رطب من الماء باطل (فهى  
 سهولة) اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان  
 احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة  
 في أن الماء يوصف بأنه رطب باعتبار احدهذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني (قلنا هو) اي العسل  
 (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا امهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى  
 يلزم أن يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق رطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة  
 بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون الاسهل التصاقا رطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا  
 من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم  
 كونه رطب (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشاكل  
 الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لم يلزم أن يكون ما هو ادوم شكلا رطب وليس كذلك (اذا الادوم  
 شكلا ليس) فها هو جوابكم فهو جوابنا (وايضاف سهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان  
 فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (اكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل  
 اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه رطب اذ ليس اسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسيره) اي



تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون رطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اي الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيد تشننا وتفرقا (وربما أزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها رطب من الماء لانه ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) اي لان سلم أن النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وأن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الارق اسهل قبولا (وما عداها) من النار ليس بسيطا بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها رطب العناصر \* (وثانيها) اي ثاني المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيل) مع كونه يابس بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي المخلص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اي كيفية تقتضى عسرا على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اي كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال (من الاجسام) التي نشاهد لها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق اجزائه وتتفرق بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللعامة) سهلة الانفراق (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في المخلص أن من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما أن يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراق ولكنها متصلة بلعامة سهلة الانفراق وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللعامة وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيكه بأي شكل اريد ويعسر تفرقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديد الالتصاق والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيكه ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج \* وههنا ابجاث تناسب ما نحن فيه \* الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسمارطبا ومبتلا ومنتهعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المقسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهرة ذلك الجسم الرطب والمتنع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر \* الثاني ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا



الثالث سرعة التأثير عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطابق على مقابلات هذه المعاني \* الثالث  
 زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيت فالرطوبة جنس  
 تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب  
 قال الامام الرازي كلا القولين محتمل \* الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما  
 كالخمرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه \*  
 الخامس في المباحث المشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت  
 الى قابلية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال  
 فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم  
 فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت  
 رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب أن لا يشك الجمهور  
 في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية  
 المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال  
 ابن سينا في فصل الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة  
 واعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا  
 محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه (المقصد الثالث في الاعتماد) وهو المسمى  
 بالميل عند الحكماء كاسياني (وفيه مباحث \* احدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود  
 (ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنع الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا نصريح منه بأن الاعتماد  
 علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اى في وجود الاعتماد (المتكلمون  
 فقهاء الاستاذ ابو اسحاق) الاسفرايينى واتباعه (وابنه المعتزلة وكثير من اصحابنا كالفاضل بالضرورة)  
 اى قالوا بثبوته ضرورى (ومنع مكابرة للعس) فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة  
 السفلى ومن وضع يده على رق منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذى  
 ذكره (انما يتم في نفس المدافعة) فانما محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس  
 محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجب) اى يوجب المدافعة على  
 تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها (لم يختلف) في السرعة والبطء  
 (الحجران المرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس)  
 بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء  
 الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجب (ولا مبدأها) اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير  
 مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل  
 لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي  
 اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة او البطء  
 وأجاب عنه الامام الرازي بأن الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر اقوى  
 لانها اقوى سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون  
 للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد وأما تسميتهما فبعيدة جدا (وسستقف  
 في اثناء البحث) عن احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتاج  
 لاثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد  
 فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة  
 فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل



في المجذوب فعلا لم يصير مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك أن الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة ثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر أن للمدافعة المحسوسة مبدءا غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) أي ثاني مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) أي تحته (قسرا مدافعة صاعدة نالهاله) أي للاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة) بعضهم مع بعض يختلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعاد لا) يشترط فن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد (واعلم ان الجهات) على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان) واطرافه (التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما البدان وظهور وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً وما يقابله يساراً وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قدما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحته \* ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقت او هامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي - يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي - يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي - يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وانه) أي انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه (الاول) العامي (فلانه اعتبار غير متوقع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد يتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قدما وتحتة خلفا وبالعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) أي مثبتا لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) أي غير محصورة (بحسب الاشخاص واوضاعهم) بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى (واما) الوجه (الثاني) الخاصي - (فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امر او اجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول (في المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) أي طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثني عشر (و) نقط (زواياه) الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون



للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه  
المحيطة به وان اعتبرت النقطة مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس الخمس  
والمستدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة  
وخطوط اثنا عشر ونقطة ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط  
كانت ثمان عشرة وان اعتبرت معها النقطة كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة  
وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها  
وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة  
بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى  
الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم  
متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق أن الجهة الحقيقية  
فوق وتحت لا غير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات أما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات  
ومقصد الحركات المستقيمة على ما استقف عليه وأما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل  
جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى بأسمائها  
وانما حكمنا بأن الفوق والتحت أعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متميزتان  
بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء  
وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا  
لم يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت  
بما هما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه  
الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قداما  
 وخلفا وأما باقى الجهات فلا تميز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر  
الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلي رأس الانسان  
وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل  
واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر  
فيكون ذلك الجانب فوقا لقياس الى الاول وتحتا لقياس الى الثاني ويجاب بأن قولنا بالطبع  
ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه أن رأس كل شخص وقدمه  
نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احدهذين الشخصين حيث  
رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان  
فالا اعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثان أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية  
(وجعلها القاضي) هذا قسم لقوله أنواع بحسب أنواع الحركة اى وجعل القاضي الاعتمادات  
بحسب الجهات (امر او احد افعال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (قسمى)  
تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى ثقلا والى العلوية خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة  
الى سائر الجهات (وقد يجمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدى) القائمون بالاعتماد  
من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات  
اتما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا  
الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد  
والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد  
وهو اختيار القاضي ابي بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائمين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا



بتضاد الاعتمادات) المنفرد على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (الما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنهما قد تجتمع لوجهين \* الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة (وهو ظاهر) والمتعلق به (اي بذلك الحجر) (من اسفل الجاذب له اليه) اي الى الاسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالباله اليها (الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتمادا (ومقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الامدي ولوقلنا بالتعدد من غير تضاد) اي لوقلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابعها) اي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو واحد منهما فالمدافعة للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) اي من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) ايضا (ومنه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ ابواسحاق) فانه (قال) في اكثر اقواله (لا يتصور ان يكون جوهر) من الجواهر الفردة (ثقيلا واخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة) في الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة (ويظهر ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء) اي صب (وملئ زيتا فان وزن ما يملؤه من الزيت يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملؤه من الماء مع تساوي الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيت والماء (ضرورة لتساوي الحاصل لهما) اي للزيت والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المائتة له (الا ان يقال بان في الماء خللا لا يسيل الماء اليه طبعيا) اما للقادر المختار واما السبب آخر لا نعرفه وحينئذ لتساوي اجزائه اجزاء الزيت لانها متكررة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا وهي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اي زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيت عليها) اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء في الماء (وهو) أعنى وزن الزيت (ربما كان اكثر من عشرين مثالا) لوزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها) اي بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء) وانه ضروري البطلان يكذبه الحس (الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية) خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه (اي الميل) (اما) أن يكون (بسبب خارج عن المحل) اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسري) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفساني) كميل الانسان في حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل الحجر بطبيعته الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) أعنى حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلية في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي) اي حركة النبض (ليست شيئا منهما) وكونها ليست احدي الاخرين ظاهرا



اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور و ارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك ( فان لم يحصروها فيهما )  
اي ان لم يحصرها الطبيعية في الصاعدة والهابطة ( كانت ) حركة النبض ( طبيعية ) كما اقتضاه  
وجه الانحصار اذ لا نغني حينئذ بالطبيعة ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة  
فتكون حركات النبض والتغذية والتمتعة داخله في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي  
ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي  
صعوده ونموه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون  
طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها  
الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح  
فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو  
الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب  
والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المنة والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه  
الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل  
الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب  
وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمحصر في الاقسام الثلاثة هو  
الحركة البسيطة فلا تنقض بخروجها عنها ( اما الميل الطبيعي فابنتوا له حكيمين \* الاول ان العادم له )  
اي للميل الطبيعي بل لمبدائه ( لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأها  
القريب هو الميل الطبيعي ( ولا ) يتحرك ايضا ( بالقسر والارادة اذ لو تحرك ) العادم لمبدأ الميل الطبيعي  
بقوة قسرية مثلا ( في مسافة ما في زمان ) لا متناهي قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من أن قطع  
بعضها مقدم على قطع كلها ( وليكن ) ذلك الزمان بالفرض ( ساعة ولذي ) مبدأ ( الميل ) الطبيعي  
أن يتحرك بتلك القوة المحركة ( في تلك المسافة ) المعينة ويقطعها ( في أكثر من ذلك الزمان لو جود  
العائق ) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي ( وليكن ) ذلك الزمان الاكثر ( عشر ساعات فلا )  
فلجسم آخر ( ميله عشر ميل ) الجسم ( الاول ) أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها  
( في ساعة ايضا ) ان نسبة الحركتين ( كنسبة الميلىن ) المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض  
( فتكون الحركة مع المعاوق ) القليل ( كهي لامعه ) في السرعة والبطء لانها تقطع مسافة واحدة  
في زمان واحد ( وقد عرفت مثله بما فيه ) من النظر ( في مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا ) ولبعضهم في هذا  
المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه أن كل حركة لابد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء  
لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف  
ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الاخرى على التقدير الاول وأمرع منها  
على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت  
الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور و ارادة جاز أن تتحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن  
يتخيل ملازمة حد من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة  
أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء  
الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي  
بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن  
وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفارقات والاقابل للحركة أعني الجسم المتحرك  
لا تفارقات فيه اذا لم يكن فيه معاوق أصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق المتحرك  
في تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاووق اما خارج



عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلاظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاقق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاقق داخلي لا استحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحدد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاقق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاقق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يتخلو عن مبدأ ميل طبيعي اعتم من أن يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاقق داخلي وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء بل هو أن يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي زمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاققة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاقق الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف \* الحكم (الثاني ان الميل الطبيعي بعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (او الى غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير (فال مطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه (دون مبدأها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه أن الثقل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه واذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لاني كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسري فاثبتوا له) ايضا (حكيمين \* الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدرة تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاقق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغيا الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما تقوى على مرتبة دون أخرى فاذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبة (الثاني انهما) اي الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالميل (المدافعة نفسها



فلا يجتمع الميلان (لا متناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شئ  
 مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التخي عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد)  
 بالميل (مبدأها فتم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل  
 يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الأخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة  
 اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتتا في قبولهما للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيها  
 مبدأ المدافعة القسرية قطعاً) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زماناً الى  
 أن يطلها مصاكات محاسناته ويتحرك به بل فيه ما المدافعة القسرية بالفعل ايضاً (فلولا) أن يكون  
 فيها (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتتا) في قبول الحركة فقد اجتمع مبداء مدافعتين الى جهتين  
 بل اجتمع احدهما مع مبدأ الأخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة  
 الكبير أقوى وأشدّ معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية  
 الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة عنه قريبة لها فلما اجتمع المبدأ آن لاجتماع  
 المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطاً بشرط يتخلف عنه (واما الميل  
 النفساني فهو) الميل (الارادي) وسيأتي في ابجاث الارادة ما تعطفه (وتضمنه) اليه (اي الى الميل  
 النفساني) فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة  
 في الاعتمادات فيها) اي من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) اي انقسام الاعتمادات  
 (الى) اعتماد (لازم) طبيعي (وهو النقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط  
 والصعود (و) الى (مجتلب وهو ما عداها) كاعتماد الثقيل الى العلو (اذ اراد الى) (و) اعتماد (الخفيف الى  
 السفلى) حال ما حرك اليه (او هما) اي كاعتماد الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) أعني القدم والخلف  
 واليمين والشمال (قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال) أبو علي (الجبلي نعم) الاعتمادات كلها متضادة  
 كالحركات التي تجب بها ويظهر انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات  
 والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (واني يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد اسبابها)  
 التي هي الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد تضاداً بحسب شروط مختلفة كالطبيعة  
 المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي للسكون وللسكون بشرط الحصول فيه (وأيضاً  
 فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونه) في حيزين (فانه اذا تحرك)  
 الجوهر (الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير  
 الحيز الاول) الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول  
 في تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البدئية تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة  
 واحدة يمتنع أن يكون في حيزين معاً (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين)  
 فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيلي الخالي  
 عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم (لانتضاد الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل  
 يتضاد) الاعتمادان (اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (اما الاول)  
 وهو جزمه بأنه لا تضاد للضرورة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة  
 يجدها الرفع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرفع له) اي للرافع  
 وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثاني) وهو تردده  
 في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فلجبل المجاذب) على  
 سبيل النقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها) اي يجدها الجاذب مدافعة الجبل له  
 (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجده من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لاجذبه اياه



الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذلولا جذبه له  
 لتحركه ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي  
 يمنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الاخر فيه مدافعة الى جهته  
 فلا اجتماع هنالك بين الاعتمادين (ومنها) اي ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي)  
 من غير تفصيل (ووافقه ابنه في المجتلبة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائي)  
 في عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان \* الاول لوبقى) الاعتماد (اللازم) في جهة السفلى مثلا (بقى) الاعتماد  
 (المجتلب) في تلك الجهة ايضا كالا اعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه  
 (لانه) اي المجتلب (يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو)  
 أعني الاشتراك في الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اي في جميع الصفات (عند أبي هاشم) القائل  
 بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب  
 أن لا يكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لا نسلم كونه) اي كونه ما ذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اي اخص  
 صفة النفس عند أبي هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا  
 بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام \* الوجه (الثاني لافرق في) اجناس (الاعراض التي يمنع بقاؤها)  
 كالاصوات والحركات وغيرها (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون  
 فرق في امتناع البقاء بين المقدور ومنه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد  
 بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق  
 بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هنالك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز  
 أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الإطلاق سواء كانت مقدورة أو  
 غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء  
 اللازم (واما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة أعني الثقل والخفة في الاجسام  
 الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حكمة به) اي بقاء الاعتمادات اللازمة (كفي الألوان والطعوم)  
 فان الاحساس كما يشهدية قائمهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها انه قال الجبائي  
 موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليابوسة) يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان  
 بعلمين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت  
 رطوبته) التي كانت موجودة قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا  
 (تكلس) اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلطها (وترقد) اي صار رمادا  
 (اذ) النار (تزيده يديسا) بافتائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيستقت وبتزبد (ومنه)  
 أبو هاشم وقال بل هما كقيمتان حقيقتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء  
 والزيت) فان الزيت أثقل باضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به  
 الجبائي (أن يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل  
 مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة  
 (فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اي الذهب وما منه الكلس  
 (قبل) اي قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تحالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان  
 مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الاجزاء المكساة التي أوقد عليها  
 النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا  
 (واما أن يقال بأن الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلاته)  
 جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاجزاء الصلبة) (التي تجعل مياها) سيالة (بالحبل كما يفعله



اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخرج) هذه الفاء جواب أما اي القول بوجود الاجزاء المائية  
 في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها فخرج (عن حيز العقل) ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز  
 حينئذ أن يكون بين ايدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق لانسلم أن المذاب بعد  
 الاذابة رطب بل هو باق على يوسسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة  
 في الاحجار المحسوسة يوسستها (ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما  
 يطفو) عليه (للواء المتشبه به) فان اجزاء الخشب متخللة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها  
 من النزول فيه واذا غرست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه مندرجة لم يتشبث بها  
 الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الامدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزيت والفضة تطفو  
 عليه مع أن اجزائها غير متخللة حتى يتشبث بها الهواء (ويلزمه) ايضا أنه يجب (أن يتفصل عنه) اي  
 عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسية) في الماء لان الهواء عنده صاعد  
 بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن يتفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء  
 قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي  
 (او الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (افادهما) اي أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة  
 للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها  
 تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا أن يتخلل الهواء  
 فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال  
 الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) اي الرسوب للثقل والطفو للخفة  
 (وهما) اي الثقل والخفة (امر ان حقيقة ان عارضان للجسم) في نفسه (كأمر) يقتضي احدهما الرسوب  
 والاخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك اصلا (ويلزمه امر ان الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ  
 منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد)  
 فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (وأف من خشبا  
 لا يرسب) فيه مع أنه لانسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من والعكس كلام يناسب ما ذهب اليه أبو هاشم  
 فأورده ههنا وجعله فرعاً بناء على أن المقصود الاصل من البحث السادس بيان اختلافات المعتزلة  
 في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والقرعية فلذلك قال (تفريع قال  
 الحكماء الجسم ان كان اقل من الماء) على تقدير تساويهما في الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه أثقله  
 الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته  
 للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الا على السطح الاعلى من الماء) فلا يكون  
 طافيا عليه ولا راسيا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (اخذ منه) اي من الماء  
 (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لولم يكن مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملئ به مكانه  
 (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله) فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي  
 منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم  
 بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديد المنبسطه انما لا تنزل في الماء لاحتياجها  
 الى أن تنفي من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا ايضا ان سبب  
 الخفة في الاجرام الصلبة تتخلل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء  
 الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وتقاوم  
 الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له  
 الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك أنه ان حمل كلام أبي هاشم على ما قاله الحكماء ماء اندفع عنه



الاعتراض ان المذكور ان عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون مخلقه  
 الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بجيزه والسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب  
 ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من  
 قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائي (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو  
 الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب  
 لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل  
 بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا  
 للتلازم وما نعا عن الانفصال (كيف) اي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرقته (والهواء الذي فيه) اي  
 في الخشب (لم يبق على كيفيه) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط  
 التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء (ومنه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوى  
 ولا سفلى (بل اعتماده مجتلب) بسبب محركة (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المقصور تحت الماء اذا خلى  
 وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل) اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده  
 (ولو حل وكأوه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر  
 لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (اضغط الماء له واخر اجه من ذلك الموضع بشقل وطأته) وقوة  
 عصره اياه وهو مدفوع بأن الزق اذا كان اكبر كان أسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط  
 الماء للاصغر أقوى اضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون أشد سرعة وخروجا وليس  
 كذلك فظهر انه يقتضي طبعه الذي هو في الاكبر أقوى وأشد اقضاء للصعود (ومنها انه قال)  
 الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الحركة  
 كما نشاهده) اي نشاهد التواليد (في حركة اليد بحركة المفتاح) فانه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح  
 فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع  
 الذي يقصده) الحجر (اما طبعيا او قسرا) فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد  
 منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة  
 (لوجهين الاول انه اذا أقيم عمود) يمكن اتصافه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك (وادعم بدعامة  
 ثم اعقد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك  
 ثم اذا ازيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلما ان حركة  
 العمود لم تولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) اي سقوطه الى تلك الجهة (الا  
 للميل الذي احده فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر  
 من مكانه امتنع حركة اليد اليه لا متناع التداخل) بين الاجسام (والتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر  
 اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة  
 اليد متقدمة اذ يضح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد  
 مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عباس) من البصريين (بتولدهما) اي بتولدهما الحركة والسكون (من الحركة  
 نارة ومن الاعتماد اخرى متمسكهما) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة  
 على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولدهما من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار  
 فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما  
 ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الامدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على  
 الجبائي كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن  
 حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة



وهي ان من حركته كان حركته يده صادرة عنه مباشرة بالقدر غير متولدة من شيء ويتولد  
من حركته يده حركة ما عليها من الشعور والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفنح الى حركة اليد أولى  
من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعور والاظفار متولدة من اعتماد اليد  
ومدافعتهم الماء بسبب اتصالها بما فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على أبي هاشم  
لا نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر  
بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائي  
(في الحجر المرحي) بالقسر (الى فوق اذا عاها ويا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة)  
بناء على اصله من أن الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة  
(من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على اصله من أن الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة  
فلذلك قال المصنف (وهذا فرع لخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرايين فيه محكم) وترجيح  
بلا مرجح (أما الأول فلانه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود النابتة  
للحجر المقصور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو محكم)  
بجاء (بل كل يجب ان يذهب) الحجر المقصور (الى غير لنهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته  
الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع (وأما الثاني فلان الاعتماد) الهابط الذي في الحجر  
(اذا كان يوجب النزول فليوجب اولاً) أي في ابتداء الحركة وايضا القول بأن كلاً من الاعتمادات المحتملة  
يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الاخير منه اتر جميع بلا مرجح (هـ) هذا قيل في الاعتراض  
على الرايين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة  
الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست  
طبيعتها مماثلة) حتى يجب تساويها في الاحكام (نقد انتهى) الحركة الصاعدة في الضعف (الى ما يوجب)  
اي الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر  
في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد  
اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الأول) أي في ابتداء الحركة (بالمجتاب) الذي أفاده القاسر (ثم يضعف  
المجتاب قليلاً قليلاً) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه (حتى يصير) المجتاب (مغلوباً) واللازم غالباً  
(وحيث يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات  
فاندفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال) اكثر المعترلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون  
اذ لا يوجبها الاعتماد اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتاب) لانه يقتضي الحركة الصاعدة  
فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلاً (وقال الجبائي  
لا استبعد) أن يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبهم بان الاعتماد الصاعد غالب  
في اول الحال) فيصعد الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما  
من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالباً حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل  
(يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة  
لا حدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبهم (لا يوافق مذهبهم) لان هذا  
الاستدلال مبني على أن الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتاب واللازم وأن  
السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر أن الجبائي لا يجوز تولد  
الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) أي للحركة والسكون (خلاف  
اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقاً لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات النابتة  
للحجر المقصور مثلاً (توجب) له (سكوناً) أولاً (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان



عندهم) كالقيل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة ايها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جواز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد تولد هاللسكون ايضا فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوباً في آن عقبيه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلاً (المقصد الرابع الصلاة كيفية بها ممانعه الغامر) أي كيفية للجسم يكون بها ممانعه للغامر فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللبن عدم الصلاة عما من شأنه ذلك) وإنما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن القلق) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلاة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامر لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطبع الجسم للغامر فهو) على هذا التفسير (ضدّها) لكونها وجودية ايضاً قال الامام الرازي ان الصلاة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك أن الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التعبير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعداً لقبول ذينك الامرين وليس الاقوان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضاً صلاة لان الهواء الذي في الرق المنفوخ فيسهله مقاومة ولا صلاة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلاة فيها الرابع الاستعداد الشدي نحو الانفعال فهذا هو الصلاة فيكون من الكيفيات الاستعدادية (المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) في ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بأن يكون بعض الاجزاء نائلاً وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء والاستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم (النوع الثاني) من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث المشرقية اللائق أن تردف الملموسات بذكر الكيفيات المدوقة الا أن الكلام فيها مختصر فأخبرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهي الألوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء) انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف أعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضاً مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً وبالعرض لا اولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هنالك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئياً ثانياً وبالعرض والاول مرئياً بالذات واولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لوناً مضيئاً فهناك رؤية ان احدهما متعلقة بالضوء اولاً وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافاً تاماً بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانياً بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اصلاً لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة (وما يقال)



في تعريفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء  
 ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شئ آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتي لا عرضي  
 (او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن ان اللون بعكسه) اى كيفية يتوقف ابصارها  
 على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستنير الا بكون مرئيا (فتعريف بالاخفى)  
 كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبية على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية  
 اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم فقال (ولجعل مباحثهما قسمين القسم الاول)  
 في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بما في رؤيتها او وجودها على ما ينبغي اني  
 لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا (وفيه) اى في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة (الاول قال بعض)  
 من القدماء (لا وجود للون) اصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء  
 للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج)  
 فانه اجزاء جديّة صغار شفافة خالطها الهواء وتنفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا (و) كما (في البلور)  
 والزجاج المسحوقين) سمحا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع أن اجزاءهما المتصغرة لم يتفعل بعضها  
 عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ  
 من الشفاف (التخيل) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر  
 هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق  
 الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اى يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعنى أن الماء اذا وصل  
 الى الجسم وتنفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفاؤه كاشفاف الهواء حتى يتنفذ الضوء الى السطوح  
 فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل  
 ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد (وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ) عن الجسم البتة فدل  
 ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) فان الالباض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها  
 واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض  
 الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسيري يبيضون النحاس برصاص مكس  
 وزرنيخ مصعدو بأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي بل جواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل  
 للشئ لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع  
 من الشفاء) اى في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا اعلم حدوث  
 البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شئ  
 من الصور (و) قال (في موضع آخر) اى في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث)  
 البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا  
 (يصير ابيض بعد سلقه) واغلاؤه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخللا حتى يتخيل فيه  
 البياض (لانه بعد الطبخ اقل) مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه  
 هوائية ويضته لكان ذلك خمورة لا انعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذ اهل الحيلة  
 (وهو خل طبخ فيه المرادر سنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا  
 الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلى) او لاثم طبخ فيه المرادر سنج ثانيا وصى غاية التصفية حتى يصير الماء  
 كانه الدمعة فانه ينعد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الالباض كاللبن الرائب (ثم يحفف) بعد الالباض  
 (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يحفف بعد الالباض لكنه لا يحفف الا  
 بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماءان ينعد فيه  
 المخل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منخلا



ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء  
القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه  
واقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون تخيل البياض سبب آخر لنعلمه اذ المفروض  
أنه لا اعتماد على الحس والاوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى  
السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها  
الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر في سواد ضعيف  
ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يحض (ومن الحمرة فالقمة) اي يأخذ من البياض الى الحمرة  
ثم الى القمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية  
ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان  
المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحاله ببعض  
الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدّة  
والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتهما يتوقف  
على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرثى وليس في الاشياء ما يظن أنه مرثى  
وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن أن تتركب الالوان  
وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبار لا غير  
وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذي  
تحاطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك  
غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر  
ما سيأتي تفصيله فقلوه (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لا يتحد الطريق)  
اشارة الى ما نقلناه عنه (الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة) اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل  
اسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه اسود (فلو لم يكن الاسود وبياض) على الوجه الذي  
ذكر (وجب أن لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هي لاجل اختلاط  
الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب أن لا ينعكس الا  
البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعاً قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لحواز  
أن يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز  
ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (ما لا يفعله السحق  
والتصويل) اي الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلصا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء  
المضى والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ  
أفادهما من اجابو جب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة  
في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء المضى تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرّر  
ذلك فانه قد اعترف) اي ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكره من الامثلة) وهي زبد الماء واخواته (ويلزم  
السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلمة وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه  
بأن المحسوس في هذه الامثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حاداً بطريق مخصوص  
وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى  
أشد استقصاء وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر  
ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان  
لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك



من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) أي منع أن لا يبيض فيما ذكره من الامثلة  
(والقول بأن ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض)  
وان لم يكن هنالك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلنا به (أي عدم ما يقوله الحكماء في كون  
الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على  
محالها فإذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتهى ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة  
بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة  
بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم  
(هما الأصل والبواقي) من الألوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فإنهما إذا خلطا وحدهما  
حصلت الغبرة) إذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفيء الغمام) الذي اشرقت عليه الشمس (والدخان)  
الذي خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقمة  
ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و)  
الخضرة إذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة وإذا خلطت الخضرة مع سواد  
حصلت الكرامية الشديدة (و) الكرامية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية  
ان خلط بها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الألوان (وقال قوم) من المعترفين  
بالألوان (الأصل) فيها (خمس السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة ألوان  
بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الأجسام الملونة بالألوان الخمسة  
إذا سحقت سحقاً ناعماً ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات  
كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الألوان مركبة منها (والحق ان ذلك) أعني تركيب هذه  
الخمس على انحاء شتى (يحدث كفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (وأما ان كل كيفية) لونية  
سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فتش لا سبيل الى الجزم به) ولا بعده  
اذ يجوز أن يكون هنالك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة  
منها قالوا يجب أن يتوقف فيه (المقصد الثاني قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط  
وجود اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون  
(غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند  
الضوء اللون المعين فانما لا يراه) في الظلمة (فذلك) أي عدم رؤيته اياه (أما عدمه) في نفسه (اولو وجود  
العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لا عائق هنالك سواء (والثاني باطل لان الهواء) المظلم (غير  
مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذا أوقد ناراً وقع عليه ضوءها  
(والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عاتقة من الرؤية  
مع كونها امرأ عدمياً (والمنهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الا مام الرازي أنه) أي الضوء (شرط رؤيته)  
لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه) في نفسه (فلا)  
فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس  
في الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية  
ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار (قال  
ابن الهيثم) مستدلاً على أن الضوء شرط لوجود اللون (انما يرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء)  
فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط  
لطبقة من اللون) لانتهاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا اتت طبقات الاضواء) كلها (اتت) ايضاً (طبقات  
الألوان) بأسرها (وهذا يوجب ان هذه الألوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تتت في الظلمة) لانتهاء



شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما  
احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال (ويحدث  
منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بأن ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل أن  
يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب  
جللاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت  
تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر بخلقه الله في الحى)  
على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعترلة على  
ما سياتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا تعرض لامثاله للاعتماد على معرفتنا لها في مواضعها)  
فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها (المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء  
عما من شأنه أن يكون مضيئا) فالنقائل بينهما تقابل العدم والمملكة (والدليل على أنه امر عديم رؤية  
الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اى لا يرى الخارج الجالس  
(وما هو) اى ليس الحال المذكور من الجائنين (الا لانه ليس) الظلام (امر حقيقيا قائما بالهواء مانعا  
من الابصار) اذ لو كان كذلك لم يرا حدهما الاخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها  
عدم الضوء وحينئذ يتنى شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى  
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي) لا الضوء مطلقا ولا  
الضوء المحيط بالرائي (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي  
ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عاتقا مع اختلاف  
حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية باننا اذا قدرنا خلق الجسم عن النور  
من غير انضفاف صفة أخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امر محسوس في الهواء  
وليس هناك امر محسوس ألا ترى اننا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شن  
اننا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوتنا بل لنا في هذه الحالة أن لا نرى شيئا فتخيل اننا نرى كيفية  
كالسواد فكذلك الحال في تخيلنا الظلمة امر محسوس (فرع \* منهم من جعل الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء  
كأن تلعب) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة  
شرطا لرؤيتها (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء  
القوى كافي النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء  
قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه الضوء من  
الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس  
الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم يدرك الهباء  
المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة أن الاولى أن يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقب  
المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعاً للمقصد الثالث (القسم الثاني) من قسمي  
المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) أربعة (الاول زعم بعض الحكماء) الاقدمين (ان الضوء  
اجسام صغار تنفصل من المضي وتصل بالمستضي ويظهر وجهان \* الاول انها) اى تلك الاجسام الملوثة  
الصغار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة  
تكذبه او محسوسة فتستمر ماتحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشهد عكسه) فان ما هو اكثر  
ضوا يكون اكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) أعنى ستر الجسم المرئي ماتحته (شأن الاجسام الملوثة)  
فانها تستمر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها  
ويتصل بما وراءها (فان صفيحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين



بها الطاعنون في السنن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا ترى أن تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها ستر أو أن الاستمانة بالريقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان الضوء جسما كان حركته بالطبيع) اذا ارادة له قطعا ولا فاسر معه يقصره ايضا (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالي باطل) لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه مجوازا أن يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة لم (ومما يقوى ذلك) أي عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سد دناها) دفعة واحدة (فانه) أي ذلك الجسم الذي فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا نعدم ذاته) والازم أن تكون حيلولة جسم بين جسمين معدومة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذي كان عليه (بل) نعدم (كيفية) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت (وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) أي وجه الارض وما يصل بها (في اللحظة وحركته) أي حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) أي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد اتقاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لادليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يمكن دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء) العالي كالشمس والنازول كل منحدر متحرك (وبتبعه) أي يتبع الضوء المضيء (في الحركة) أي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضيء فيتوهم انه يتحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضيء (عال) كالشمس مثلا (تخيل انه ينحدر) من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدر ارايناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم المقابل (تابعا للوضع من المضيء) أي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظن انه يتبعه في الحركة) وينقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث في مقابلة المستضيء) الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته (والمتوسط) الذي هو هذا المستضيء بالغير (شرط في حدوثه) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في حركة الضوء (ويرد) ايضا (عليهم الظل) نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنقل بالتقال صاحبه (مع الاتفاق على انه ليس جسما) فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا (خرج) على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) أي الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألف الحس



مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول حسب أن هناك بريقاً ولعناً وليس الأمر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم ان ادرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لانخفاضه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويطلبه انه) اي القائل به (اعترف ان ثمة امراً متجدداً) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امراً مستمرّاً فبطل مذهبه لهذا (ولانه) اعني الضوء (مشارك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجديد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع افطى وان زعموا أن ذلك الظهور تجديد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون اقوالهم الضوء ظهور اللون معني (وانه) عطف على اذربا اي ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً اذ المراد أن الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امران اذ اعليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالعمد) في الرد على هذا القائل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضاً اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً وايضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضداً لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقاً ولعناً (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل البراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيئاً شديداً ويضعف ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضيئ ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) اي ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن أن ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعاً نازواً لضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما أن زوالها ليس الا خفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (فلنا هذا تمثيل) اي ابراد مثال (غايته تجوز أن يكون لذلك) الذي ذكرتموه (أثر) في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس



كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قدم أن الحس لا يتفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج \* (المقصد الثاني في مراتبه) اي مراتب الضوء مطلقاً (القائم بالمضيء لذاته هو الضوء) اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمرها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القائم (بالمضيء لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس والحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الاول والثاني (وله) اي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخنادق) فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الاخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخندق بضم الميم او كسرهما مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال باختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) اي وكما نلظ الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعف (بصغر الكوة) اي الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (ويتقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) اي الى امور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (بضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكلمة (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً \* (المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اوردته ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لاتقاء شرطه ولما كان لقائل أن يقول قدم أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحس فكيف كان اللون شرطاً للضوء ايضا الدار اجاب عنه بقوله (فمكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) اي يبطل قول المانع (ان ترى في الصبح الافق مضيئاً وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اي بالهواء (والكلام في الهواء الصريف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبابية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلوثة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوءها والحس لم يتفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف الهواء



به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به أصلاً فلا يكون متكيفاً  
بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف  
بالضوء وحده كافياً في رؤية التكيف بالضوء الضعيف (والهواء إما غير ملقون) بالكلية (وإما له لون  
ضعيف) جداً بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والأججار المشقة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية  
الهواء مع كفايته في قبوله للضوء أن جعل قبوله له مشروطاً باللون \* (المقصد الرابع أن ثمة شيئاً غير  
الضوء يترقق) أي يتلأأ ويلع (على) بعض (الأجسام) المستنيرة (كأنه شيء يفيض منها) أي من  
تلك الأجسام (ويكاد يستلونها وهو) أعني ذلك الشيء المترقق (له) أي للجسم (أما ذاته ويسمى) حينئذ  
(شعاعاً) كالشمس من التلألؤ واللعمعان الذاتي (وأما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كالللمرأة التي  
حاذت الشمس (ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء) في أن الشعاع والضوء ذاتان للجسم  
والبريق والنور مستفادان من غيره (النوع الثالث) من المحسوسات (المسموعات وهي الأصوات  
والحروف) التي هي كصفات عارضة للأصوات (ومباحثه) أي مباحث النوع الثالث (فهي أن القسم  
الأول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد \* الأول) أن  
الصوت وإن كان بديهي التصور كسائر المحسوسات إلا أنه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه)  
القريب أو البعيد (وقيل) الصوت (هو التوج) أي توج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت  
(هو القرع أو القلق) مع أن هذين سببان له بعيدان (والحق) كما أشرنا إليه (أن ماهيته بديهية) مستغنية  
عن التعريف ومغيرة لما توهموه فإن التوج محسوس باللمس لا يرى أن الصوت الشديد ربما ضرب  
الصفاخ بتوجهه فأفسده وأنه قد يعرض من الرعد أن يدك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون  
العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملوساً في نفسه وإيضاً التوج حركة والصوت ليس كذلك  
والقرع مماسة والقلق تقريب والصوت ليس شيئاً منهما وإيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من  
الأصوات بمبصر أصلاً (وسببه) أي سبب الصوت (القريب توج الهواء وليس توج) هذا (حركة)  
انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتوج الماء  
في الخوض إذا ألقي حجر في وسطه وانما جعل التوج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التوج المذكور  
حصل الصوت وإذا اتقى اتقى فإنا نجد الصوت مستمرّاً باستمرار توج الهواء الخارج من الحلق  
والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فإنه إذا سكن انقطع  
لا تقطع توج الهواء حينئذ قال الإمام الرازي وانت خبير بأن الدوران لا يفيد الاطن والمسئلة  
مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بنام أو وجوداً فلا نه قد يوجد توج الهواء باليد  
ولا صوت هناك وأما عدمه فلا نأخذ كرتنا نأيدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التوج  
لا في جميعها فلا يفيد ظناً أيضاً وقد يقال إن استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الأذهان  
الشاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتوج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من  
المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقيناً (وسبب  
التوج المذكور قلع عنيف) أي تقريب شديد (أو قرع عنيف) أي أساس شديد وإنما كانا سببين  
للتوج (أدبهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع أو المقلوع (إلى الجنبين) بعنف  
(وينقادله) أي لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التوج المذكور وهكذا  
تتصادم الأهوية وتتموج (إلى أن تنتهي) إلى هواء لا يتقاد للتوج فينقطع هناك الصوت  
ولا يتعداه (كالبحر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القرع والقلق سبب لتوج الهواء  
وإن كان التوج القرعي أشدّ انبساطاً من التوج القلعي وذكر بعضهم أن الهواء المتموج بهما  
على هيئة مخروط قاعدته على سطح الأرض إذا كان المصوت ملاصقاً به ورأسه في السماء وإذا فرض



المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاها ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنق في القرع والقلاع لانك لو قرعت جسمًا كالصوف مثلاً قرعاً أينما اوقلعتك كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التوج والوصول الى السامعة سبباً للاحساس به لالوجوده في نفسه بناء على أن القرع وصول والقلاع لا وصول وهما آتيان فلا يجوز كونهما سبباً للصوت لانه زمني ورد ذلك بأن التوج ان كان آتياً فقد جعلوه سبباً للصوت الزمني وان كان زمانياً فقد جعلوا القرع والقلاع الآتين سبباً له فجعل الآتي سبباً للزمني لازماً على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزاً اخيراً منها اذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجوداً في الآن \* (المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لالتعلق حاسة السمع به) اي بالصوت مع كونه بعيداً عن الحاسة (كأثرى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى أن هواء واحداً بعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت ايضاً وهكذا الى أن يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه \* الاول ان من وضعه في طرف انبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لخصرها) اي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لخصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثاني انه) اعني الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيداً ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساوى في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اي سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعني سبب الصوت (تأخر زمانياً فانا نشاهد ضرب القاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمن يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلول الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا \* واعترض عليه الامام الرازي بأن الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الاظنا وقد سبق أن مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جرماً (احتج) هو على صيغة المبني للمفعول اي احتج المخالف على أن الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بأننا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جداً وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب ايضاً ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (بافيا على شكله) الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلاتها الى الحاسة (بما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفاً على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلاً (فلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التوج (ولا يبعد أن ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفاً بها) اي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل



الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المسافة مستقبيا لشككه على حاله وربما يحتاج على عدم توقف  
 الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا  
 اياها قبل وصول الهواء الحامل لها اليها وفساده ظاهرا مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتاج عليه  
 ايضا بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب أن لا يسمعها الا  
 سامع واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة وبجواب بأن الحامل لها هواء  
 متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون  
 السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا \* (المقصد الثالث  
 الصوت موجود في الخارج) اى في خارج الصماخ (لانه انما يحصل في الصماخ) على ما توهم بعضهم  
 من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء  
 بسبب تموج الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) اى وان لم يكن الصوت  
 موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله  
 لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من اى جهة وصل  
 اليها (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) وبصل ذلك الشئ اليها (لا في المسافة لم يتميز) عندنا  
 بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندركه من اى جهة اتانا لكننا ندرك في بعض  
 الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وأن يكون  
 مدركا هناك ايضا ليميز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيدا عنا لينا في ما تقدم من أن الاحساس  
 بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له اليها بل يجوز أن يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا  
 اليها ولم نرد بالوصول حقيقة بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت  
 موجود في خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لو أن الاصوات  
 موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد  
 وهذا الدليل الثاني لا يتناهى على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد من السامع بنا في بظاهرة  
 اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعبر اننا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولا  
 بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعاد في زمان اطول لكن بمجرد ادراك  
 الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل  
 بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه في الهواء الذى هو في المسافة التي فيها ورد قال  
 والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فنذكر الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر  
 لا يقيد ادراك الجهة ثم انما بعد ذلك تتبعه تأملنا في تأدى ادراكنا من الذى وصل اليها الى ما قبله  
 فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأدا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ  
 ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها  
 وان لم يبق في المسافة اثر بينهما على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا تفرق  
 في البعد بين الرعد الواصل اليها من اعلى الجوف وبين دوى الرعى التي هي اقرب اليها وتفرق فيه  
 بين كلامي رجلين لانراهما وبعد أحدهما من اذراع وبعد الآخر ذراعا فاننا اذا سمعنا كلامهما  
 عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقى فيه بحث  
 وهو أنه هب أن السامع يتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت  
 نفسه دون الجهة فانما غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن يكون الصوت  
 حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذى في تلك الجهة لا من حيث انه  
 في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات



فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك  
الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصل فيها مما يدرك بالسمع الا يرى أن الرائحة اذا ادركت  
من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصله مما يدرك بالشم (لا يقال انما  
ندركها للتوجه منها) اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارح للصماخ توجه من تلك الجهة  
لالات الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) تميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب  
اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث  
من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لالات الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث  
هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانا نجيب عن الاول ان من سدى) اي بأن من سدى  
(احدى اذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت  
انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شد أن التوجح لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف  
فيكون الهواء القارح واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراكه جهته بسبب  
توجه الهواء القارح منها (و) نجيب (عن الثاني انه) اي بأن السامع (يميز بين القوي البعيد والضعيف  
القريب) فبطل ما توهم من أن القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشته علمنا الحال  
في القوة والضعف والقرب والبعيد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة  
وجب أن نتردد ونجوز أن يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة  
لذلك لا تفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك \* (المقصد الرابع الهواء)  
المتوجع الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (امس بجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور  
في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيته) لان ذلك الجسم  
يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التوجع باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط)  
المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اي رجع ذلك (الهواء القهقري فيحدث)  
في الهواء المصادم الرابع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت  
بحسب قرب المقاوم وبعده (فرعان) على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر أن الصدى) اي سبب  
الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي  
عرفته فيما مر حتى صادم المتوجع منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك  
التموج الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا  
التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما أن التوجع  
الاول كان بصدم بعد صدم وسدسكون بعد سدسكون كذلك الحال في التوجع الثاني الذي كان  
ابتدأه عند انتهاء الاول وقد يظن أن الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك  
الصوت الاول الى السامع الا ترى أن الصدى يكون على صفة وهيته وهذا وان كان محتملا الا أن  
الاول هو الظاهر \* الفرع (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك  
لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد أن يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لا متنازع الخلاء فيكون تموج  
الهواء الاخر سببا للصدى وأنت خبير بأن هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الاخر  
الى مكان الهواء المتوجع الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على  
أحد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اي الصدى (أما القرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا  
يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا تميز بينهما)  
اي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في  
الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا أليس فيكون) الهواء الرابع



بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف  
(فيكون رجوعه) اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف  
خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس وأما اذا لم يشترط ذلك كما لم  
من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما القرب الزمانين كما مر واما لا يتشابه كما في الصخر  
(ولذلك) اي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصخر اضعف منه في المسافات)  
اذ ليس السبب في هذا الا أن الصدى يقترن بالصوت في المستقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ  
بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصخر اذ يتشبه هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول  
بأشراط العاكس (القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد) اربعة \* (الاول عرّفه) اي الحرف (ابن سينا  
بأنه كيفية) اي هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اي تلك الكيفية (بمناز) الصوت (عن) صوت آخر  
(مثله في الحدة والنقل تميز في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو أن تقول (قوله)  
تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضه في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآتية  
وهذا اشارة الى ما ذكره الامام ازاى من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء  
والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت وانها لا تكون عارضة  
له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجودا مع المعارض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع  
الصوت الذي هو زمانى قال ويمكن أن يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة  
للخط يعنى أن عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز  
أن يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا للصوت عارضه عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال  
(و) قوله (مثله في الحدة والنقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) اي الزيرية (والنقل) اي اليمية فانهما وان  
كاتبتي مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة  
الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر مماثلة في الحدة ولا بالنقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميز في  
المسموع ليخرج الغنة) التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى القسم مع  
انطباق الشفتين (والبحوكة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوكة سواء  
كانتا مسموعتين او غير مسموعتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والنقل لكنهما  
ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)  
كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا أما الطول  
والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن  
ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو  
مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع وأما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع  
او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهم ما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور  
اعنى الغنة والبحوكة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور  
وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا  
لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى  
اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار  
ذلك المعارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوكة والجهارة والخفاية ليست مسموعة  
منظور فيه وأن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعارض  
والعارض وهذا النسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فاهية الحرف اوضح من ذلك) الذي  
ذكر في تعريفها من أن الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بما هيئات المحسوسات



من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا أن نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد  
شيء منها معرفة حقائقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها \* (المقصد  
\* الثاني الحروف تنقسم من وجوه الاقول) ان الحروف (اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف  
المد واللين) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة  
لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) اي ما سوى  
الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون  
الساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتة لا امتناع كونه متحركاً  
مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي وأما الواو  
والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتاً كما عرفت وقد يكون صامتاً بأن يكون متحركاً او ساكناً ليس  
حركة ما قبله من جنسه \* الوجه (الثاني) أن الحروف (اما زمانية صرفة) كالخروف المصوتة و (كالفاء  
والمقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زماناً بلا شبهة وكذلك  
الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضاً  
(واما آنية صرفة كالهاء والطاء) والدال وغيرهما من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلاً فانها لا توجد  
الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ نبات وقرط وولد أوفى قوله كما في لفظ تراب وطرب ودول أوفى آن  
يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة  
والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف  
الصوت والحرف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد افراد آنية مراراً فيظن انها فرد  
واحد زمانى كالراء والهاء والخاء) فان الغالب على الظن أن الراء التي في آخر الدار مثلاً راءات متوالية  
كل واحد منها آتى الوجود الا أن الحس لا يشعر بامتيار أزمنتها فيظنها حرفاً واحداً زمانياً وكذا الحال  
في الراء والخاء \* الوجه (الثالث انهما) اي الحروف (اما مثلية) لا اختلاف بينهما بذواتها ولا بعوارضها  
المسماة بالحركة والسكون (كالباء الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او متخالفة) اما  
(بالذات) والحقبة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين  
متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب  
العارض الذي هو الحركة والسكون \* (المقصد \* الثالث) في انه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف  
اما متحرك او ساكن ولا نغني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص  
الاجسام بل نغني بكونه متحركاً أن يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيب مصوت  
مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكناً أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقيب شيء من تلك  
المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في أن الساكن اذا كان حرفاً مصوتاً لم يمكن الابتداء به انما  
الخلافاً في الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) اي امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اي زعموا  
أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكن أن يتبدى  
في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لا اشتراك السكون  
الذي هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) اي عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة  
كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لانه ممتنع في نفسه بل لان  
لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع من الكثرة وبشاعة ولذلك  
ايضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اي الابتداء بالساكن (في) لغة (اخرى)  
كما في اللغة الخوارزمية مثلاً (فان ترى في الخارج اختلافاً كثيراً) الا ترى أن بعض الناس يقدر على  
التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتاً بحسب



القلد والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم  
وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مديات حاصلة من اشباع الحركات  
المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الانشاز لذلك لا يكون لها ساسا كنة \* (المقصد \* الرابع)  
في انه (هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (جائز)  
جمعهما (انفقاوا اما الصامتان) او صامت غير مدغم قبله مصوت (جوزوه) اي جمعهما (قوم كما  
في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا ايضا جمع (ساكنين) صامتين  
(قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوش (ومنهم من منعه  
وجعل ثمة) اي فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلصة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجمع  
هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال  
الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولها فلا ن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل  
ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا  
فلا ن الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتعديدها فان الحركة اذا  
كانت مخالفة لها وممددة لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت  
تعالاه يمكن الحس شاهد بمحصول المصوتات بمجرد تعديده الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار  
انفتاح القم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم  
الفتحة فقد جعل الحركات داخله في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات  
وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين \* الاول  
أن الصامت البسيط حقيقة وحسائي والحركة زمانية والا ن متقدم على الزمان فما يوجد  
في الا ن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال حازا ن يكون  
حدوث الحرف الا ن في الا ن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل \* الثاني أن الحركة  
لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني  
عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم  
بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف  
الصامت تقدمه عليها لواز ان لا يسبق احدهما الا نخر بل يوجدان معا على اننا نقول جازا ن يكون  
السابق مسبقا للمسبوق بحيث يمنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف  
وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والا نوقف الصامت المتقدم  
على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال (النوع الرابع) من الكيفيات المحسوسة  
(المذوقات) المدركة بالقوة الذاتية وانما آخرها عن المبصرات والسموعات لما مر من أن الكلام فيها  
مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للموسسات بناء على أن اهم الاحساسات للحيوان المغتذى هو اللمس  
الذي يحتز به عما يضره ويفسد من اجبه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله  
فكان رديفاه وايضا ادراك القوة الذاتية مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها  
وهو الرطوبة العيانية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس  
اثر اللمسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحزيف فانه اذا ورد  
على سطح اللسان فترقه وخنقه وله اثر ذوقي ايضا فلا يميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها)  
اي في الطعوم (مقصدان \* الاول اصولها) اي بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة)  
وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو  
الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد أو معتدل



والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهم ما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيارات والقرع والخنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدّة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدّة والضعف فان القابلين كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يتم عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الطن ولهذا قيل بمباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما وقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحر) اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي الالات في افعالها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي ندر كها (اذ من شأنه التفريق) لما عرفت من أن الحرارة تحدث تفريقا ولا شك أن التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (ففي الكثيف) اي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة) فانها بغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك ابعدها عن الاعتدال (لشدّة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعني أن القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفرقا عظيما لان الحرارة المتجمعة اشدّ تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا لانها تكون في عدم الملاءمة (دونه) اي دون ما ذكره اولا (وهي) اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف (الحرافة اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنه يكون غائما) يعني أن القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنع من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) اي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المعتدل أضعف من المرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة وإلى الحرافة اخرى) اي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مرّ وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حار (وتحقيقه) اي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرمان واخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابس المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امتزجت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه الحار وقد يصنع الملح من الرمان والقل والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينغقد الحار ويترك حتى ينغقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق



ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط  
التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة  
والضعف واليه الاشارة بقوله (في التكثيف) اي فيفعل البارد في القابل الكثيف (عفوصة لانه  
يتضاعف التكثيف) يعني أن التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة  
ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه ~~تكتيفا~~ بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من الحرارة  
في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف حوضه) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه  
ويكثفه تكتيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل  
من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضا وهي الحوضه والى ما ذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد  
(يكثف) القابل اللطيف (برده ويغوص) فيه (بلطافته) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون  
عدم ملائمته) اي عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك  
أن الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اي ولان الحوضه تحدث من فعل البارد  
في اللطيف (فان اثر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافته واعتدل قليلا باسخان  
الشمس المنضج (ازداد حوضه و) يفعل البارد (في) القابل (المعتدل قبضا وهو) في عدم الملاءمة (دون  
العفوصة) وفوق الحوضه لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكتيفها في الكثيف واصل  
من تكتيفها في اللطيف على قياس ما تر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين وبين وهو القيص وكونه  
في عدم الملاءمة فوق الحوضه ظاهرا وما كونه في ذلك دون العفوصة فالله اشار بقوله (اذا العفص  
يقبض باطن اللسان وظاهره) معافين فخر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط)  
فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية (والمعتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا مائيا) وذلك لانه  
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكتيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم  
(وهو) اي ما يحدث من فعله (في) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف  
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين  
فيحدث هنالك كيفية هي في غاية الملاءمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة  
والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف  
والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة  
ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب أن يكون  
تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هنالك  
كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واغوى من الدسومة الا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق  
لضعفها والجسم الخامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم  
التأثير) اي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لا بمادته ولا بكيفيته) اي طعمه (فلا يحصل به)  
اي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا أن حاملها اللطيف ينفذ  
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر  
أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متيزا (ويقال التفاهة  
لعدم الطعم) كما في الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى  
تفها ومسيخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحمل منه) اي من  
ذلك الجسم (ما يخاط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة  
لادراك القوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله احس منه) بطعم قوى  
حاد (كما في نجر) اي يجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية



هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت  
 المطلقة في الوجوهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر  
 بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيطة ورد عليه بأن هذا يبطله  
 ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكرنا أن اسخن الطعوم الحرافة  
 ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المثرث المالح كانه متركسور برطوبة باردة  
 لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق  
 والملح المتراسخن من الملح الماء كقولنا وبرد الطعوم العفوسة ثم القبض ثم الجوضة فان القواكه التي  
 تحلو تكون أولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا بالسخن الشمس مالت الى القبض  
 ثم الى الجوضة ثم تنقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من الغص لكنه في الاغلب اكثر  
 تبريدا منه اشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل  
 على انه اسخن من المزجوازان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعتضوا بأن الكافور  
 مع شدة برده متركس كذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار  
 والماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بأن غلبة البرد على المثرث والدسم وغلبة الحرارة  
 على الحلو والدسم اما التركيب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما اعراض اورثه ذلك  
 وتفصيله الى الكتب الطبية \* (المقصد الثاني هذه) الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة)  
 كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة  
 مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احسن من المجموع بطعم واحد متركب  
 من تلك البسائط (واما بحسب تركيب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب  
 كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها  
 ولا شك أن في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة  
 ايضا بحسب تلك الـ ثمة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك  
 (نقضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما أن الافيون) مثلا  
 (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتخيل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه  
 تخيل فاسد كما بينه بقوله (فر بما كان ذلك) التبريد (لانه) اى الافيون (بحرارته) وتسخينه (يسط الروح)  
 ويحلله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا انحلل بعض من الروح الحامل  
 للحرارة الفريزية وانسبط بعضه الباقي (حتى يخلو مركزها) اى مركز الروح فانه يجوز تأنيته (فيحصل  
 بالعرض منه) اى من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عادة اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطبائعها  
 الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون  
 بحرارته ما كان يمنع من فعله فلا تنقض اصلا ولتكن هذه المساعدة على ذكر منك فانها تنفعك  
 في مواضع عديدة (فن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (شحو البشاعة) المركبة (من حرارة وقبض  
 كما في الحوض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو  
 (الزعوقه) المركبة (من ملوحة وحرارة كما في السبخة) والشحمة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم  
 مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالركب من المرارة والحرافة  
 والقبض في الباذنجان وكالركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه  
 الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية تشبه أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها  
 كما تحدث ذوقا يحدث بعضها المساس ايضا فتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللهي امر واحد لا يتميز  
 في الحس فيه مير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص مقيم مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه



في بعض المواضع تفريق واسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخنان  
فيسمى ذلك المجموع جموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة  
وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في انفسها بل يجوز أن  
يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما ينضم اليها)  
اي الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اي بين الكيفية الطعمية والكيفية المسمية  
(فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من  
الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن)  
مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فماذا يؤمننا أن تكون الحرافة  
والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة  
الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع (النوع الخامس) من الكيفيات المحسوسة (في  
الشمومات) المدركة بالقوة الشائعة (ولا اسم لها) عندنا (الامن وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملازمة  
والمنافرة فيقال (الملائم طيب والمنافر منقذ) الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة  
او رائحة حامضة \* الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح) وانواع الروائح غير مضبوطة  
ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها (الفصل الثاني) من الفصول الاربعة  
التي هي في اقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام  
العنصرية فقول المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد  
في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة  
والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب  
وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس  
الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة  
التغذية والتخمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها  
اي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يعسر زوالها (سميت ملكة والا) اي وان لم تكن راسخة  
فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل  
(فان الحال بعينها نصير ملكة بالتدريج) الا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة  
مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص  
الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال  
يصير ملكة وانت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بأن يزول عنه  
فردو يعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد  
اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهي) اي  
الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولها الحياة  
ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما (النوع الاول الحياة)  
قد مرها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستمعة اياها (وفيها) اي في الحياة (مقاصد) ثلاثة (الاول)  
في تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتماد النوع) ومعنى ذلك أن كل نوع من انواع المركبات  
العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثر والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج  
لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك  
المزاج المسمى بالاعتماد النوعي (ويفيض منها) اي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس  
والحركة والتصرف في الاغذية وتخنيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق



بنوع حيواني فافض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة  
 والظاهرة والقوى المحركة الى جاب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة  
 للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم أن الحياة هي  
 قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة اخرى مستتعة لهذه القوى كما ذكرنا  
 فذلك (قال ابن سينا) في كلمات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة  
 وغير قوة التغذية) والتنمية (ويدل عليه) اى على التغير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج)  
 من الاعضاء (اذ هي الحافظة) في الحيوان (للأجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن  
 و(التفرق والبلى) الا ترى أن العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة  
 الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود  
 قوة الحياة فيه فظهر أن الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والحركة وأما مغايرتها  
 للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحياة (في) العضو (الذابل)  
 فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (في النبات قوة  
 التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا  
 متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين أن اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية  
 وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند اطباء ولائسان من بينها  
 قوة رابعة يدركها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب)  
 عما ذكره ابن سينا (انا لانسلم ان القوة) اى أن قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) أن قوة  
 التغذية مفقودة في العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تختلف  
 عنها) اى عن القوة الموجودة فيهما (للمانع) يمنعها عن فعلها والحاصل أن المفقود في العضو المفلوج  
 هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على أن القوة المقتضية لهما مفقودة فيه  
 لجواز أن يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود في العضو الذابل هو  
 التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لهما (ولانسلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية  
 في الحي موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك  
 (لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لهما) اى لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم  
 من اشتراكها في القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (اذ قد يشترط المختلفان بالحقيقة في لازم  
 واحد من فعل او غيره \* المقصد \* الثاني) في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية  
 الخصوصية وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كصفات  
 تتبعها) اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة الخصوصية (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم  
 زعموا انه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع  
 من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح  
 الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحاملة قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتاب  
 الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة  
 النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية  
 واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتزلة)  
 مشروطة بالبنية الخصوصية (و) لكنها عندهم ليست مازكرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء)  
 اى الجواهر الفردة (يقوم بها) اى تلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اى بدون  
 تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك



لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لا نشترطها) اى لا نشترط البنية  
 المخصوصة في الحياة (بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزى)  
 بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذى يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط  
 البنية المخصوصة (انه) اى الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزءين معا حياة واحدة فيلزم  
 قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ  
 فاما أن يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة  
 بهذا موقوف على قيام الحياة بذاته وبالعكس (او يكون احدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر  
 من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان في الحقيقة  
 وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احدهما على الآخر يتحكم بحت (اولا يكون شئ منهما) في قيام  
 الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا  
 الاستدلال (انك) ان اردت قيام حياة واحدة بالجزءين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك  
 في استحالة لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت  
 به ما تناول هذا القسم ايضا فاستحالة ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم  
 بانقسامه ان كان حله فيه مريانيا والا فلا وايضا (قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا) فنختار  
 ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا  
 محذور عني أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا  
 دور اصلا ولنا أن نختار الاشتراط من احدهما الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمت في الاولوية  
 فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لا ربحان في شئ من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز أن يكون  
 هناك ربحان ناشئ اما من احدهما الجزئين او من احدهما الحياتين او من خارج ولا نعلم (او) لا ربحان  
 (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احدهما  
 الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين  
 وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء  
 الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا \* (المقصد \* الثالث) فيما يقابل الحياة (الموت عدم  
 الحياة عما من شأنه أن يكون حيا) والاظهر أن يقال عدم الحياة عما انصف بها وعلى التفسيرين  
 قاله تقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي -  
 فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى اليجاد (لا يتصور الا فيماله وجود  
 والجواب أن الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون اليجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات  
 \* (النوع الثاني) من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر \* (الاول العلم لا بد فيه من اضافة)  
 اى نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم  
 (وهو) اى ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا  
 الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شئ عالما بالآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر بجهور  
 المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقة (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة  
 وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميز الايتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند  
 المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (قيمة امر ان العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق  
 (وانت القاضى) بالاقلا في العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده  
 وانبت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فهنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت  
 لاحدهما (واما لهما معا فهنا أربعة امور) العلم والعالمية وتعلقهما (وقال الحكماء العلم هو



(الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة التكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى أن العلم هو الوجود الذهني (اذ قد يعقل ما هو نقي محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى اننا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعطيلها ولا شبهة ايضا في أن بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو) أي ذلك الامر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قد يطابقه امر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (تلحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرهما فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود ويختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الحينية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجزى عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (واما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحينية (الا بأن يتصور مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام آخر) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصل الكلام أن الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورهما مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها وأما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها في الوجودين فيصح أن يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت متمنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من المتنع او من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متمنعة وقد لا تكون الا أن الحكم بامتناعها وامكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن (قال المتكلمون هو) أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن العاقل (فن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وايض) اذ لا معنى للاسود والايض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعاً لان هذه الصفات منتفية عنه (وايضاً يجمع الضدان) في محل واحد وهو سفسطة الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الاتقاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة (وجواب) الوجه (الاول انه انما يلزم



كون الذهب ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض) اي ماهيتهما الموجدة بالوجود العيني  
المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر الازمان ومظهر الاحكام (لاماهيتهما) الموجدة بالوجود  
الظلى المسمى بالوجود الذهبى (اذ قد علمت) فى مباحث الوجود الذهبى (انه لا معنى للماهية الا الصورة  
العقلية) المتصفة بوجود غير اصيل (و) عات ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية)  
المتصفة بوجودات اصيلة (فى اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها  
( كما ثبت له من قبل) وكون المحل اسودوابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه  
فلا يلزم اتصاف الذهب بما هو مستف عنه قطعاً ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثانى ان الممتنع  
حصول هوية الجبل والسماء) فى ذهننا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فى اذهانتنا  
(لاماهيتهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين  
(غلط واقع من جهة اشتراك اللفظان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذى هو  
الماهية الموجدة بالوجود الذهبى (وعلى ما يباين) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود  
الخارجى (فظنا امر واحد) وبني عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما  
جعلوه) اى الحكماء العلم (امر اعد مياقلا وهو مجرد العالم والمعلوم من المادة) وردبانه يلزم منه أن يكون  
كل شخص انساني عالماً بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان  
العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن  
تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كادل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى  
فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم بحيث بين أن كون الباري عقلاً  
وعاقلاً ومعهقلاً لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم فى مقولة  
الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر أن تعقل  
الشيء لذاته واغبر ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرشمة فى الجوهر  
العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذى لو اوجب الوجود ليس عقليته  
لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور  
المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى المخلص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض  
ووجودنا ووجود لذاتنا ولا منا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور  
ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى أن يكون بديهياً فتصور العلم بديهياً ثم ان هذه الحالة  
الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعلم لا يكون كذلك وايضا  
لو كانت عدم الكائنات عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدماً لعدم  
فيكون ثبوتهما مع فرض كونه عدمياً واما الجهل المركب وهو باطل ايضا فخلق المحل عنهما معاً  
كما فى الجباد لا يقال جازاً ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجرداً  
وهو أن لا يكون جسمًا ولا جسمانيًا مع الشك فى كونه عالماً وايضا يصح أن يقال فى الشيء انه عالم بهذا  
دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احد همدون الآخرواذا لم تكن تلك الحالة  
عدمية فهى وجودية اما حقيقة او اضافة اما الحقيقة فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية  
المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجما دون العلم هنالك فان اجيب عنه بأن العلم ليس نفس  
حصول ماهية شيء لاخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة واليجاد  
ليس ذاتاً مجردة قلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون امرًا آخر مغايراً للصورة  
وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة وأما الاضافة فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة  
أن الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به وأما انه هل يعتبر فى تحقق هذه



الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية  
 العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية  
 للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية  
 لذاته وصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها  
 موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة  
 بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الآخر واخرى بأن علم الشيء بذاته  
 وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول  
 صورته فقي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد  
 العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور  
 الا بين شيئين قلت ان التغير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا شك أن النفس من حيث انها صالحة  
 لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وهذا  
 التغير ايضا يدفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة او صفة حقيقية  
 مستلزمة للاضافة وأما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانه يدفع عنه اما باختيار الوجود  
 الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة  
 عقلية لما عرفت من قصة الجناد واما بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود  
 التمايزين لا في الخارج ولا في الذهن \* (المقصد \* اثاني العلم الواحد الحادث) فيده بالحدوث لان العلم  
 الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) اى على سبيل التفصيل  
 اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالي يتعلق بماتية كثيرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا)  
 من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا  
 (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك  
 القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتى مع أن القدرة القديمة يجوز  
 تعلقها بمقدورين فصاعد او الفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ)  
 ابي الحسن الاشعري (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدداولى من عدد فيلزم) من  
 جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كثر احدا  
 عالما بعلم واحد بمعلومات لا تنهاى وهو باطل قطعا (ودد عرقته) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في  
 نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدى شيئا والمجتهج بهذه الحجة ان كان معتزليا وورد عليه القدرة الواحدة  
 الحادثة فانها على اصلها يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنهاى (وايضا  
 فلا يستد احد ههما مستد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد  
 بمعلومين لستد العلم باحد ههما مستد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يستد مستد نفسه والتالى باطل (فان  
 التعلق) بالمعلوم (داخل في حقيقة) اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا  
 في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحد ههما  
 مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة  
 (وبسائر) اى ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا  
 بالفاعل الموجب وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد  
 التعلقات لا يقتضى تعدد اى الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هى مأخوذة مع تعلق  
 مخصوص سادة مستهدا مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي) من الاشاعرة  
 وهو انه (لا يجوز تعلقه) اى تعلق العلم الواحد (بنظرين) اى بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع



(نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر)  
 في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن  
 اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (فلنا قد نعلمهما) اي المعلومين النظرين (بنظر واحد كما نعلمهما  
 بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحد اكفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجوز  
 تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب (الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه  
 بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر  
 كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والاجاز انفكاك الشيء  
 عن نفسه) اذا المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه  
 عن نفسه (فلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع  
 اذ لقائل أن يقول انهما اذا علمتا بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علمتا بعلم واحد فلا يتصور  
 ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما  
 (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز  
 الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اي من جواز تعلق علم واحد  
 بذاتك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز  
 أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما  
 كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متباينين كالصفات المتعددة  
 وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة  
 للحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا)  
 كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متباينين كالعالميتين ويمتنع ايجابها  
 لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالخال (واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما  
 كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شيء لا يترتب كون الامع العلم  
 بمضادة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتمثيل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد)  
 اي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيء أعلم علمه به بالضرورة والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام  
 العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدهما عالما بالآخر والجامعة) وهما كتابان اعلى رضى الله عنه  
 قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة  
 المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى  
 رضى الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اياك فقبلت منك عهدك الا  
 أن الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايع المغاربة تصيب من علم الحروف يتسببون فيه الى اهل  
 البيت ورأيت انا بالشام نظاما شير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذيلك  
 الكتابين (وان كان) اي احدهما (لا يعلم علمه به) اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان  
 فظهر أن من علم شيئا علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم  
 بالعلم (وهلم جرافتم معلومات غير متناهية فلو) لم يجوز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم  
 واحد بل (استدعي كل معلوم) منها (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدنا) اذا علم شيئا واحدا (علوم  
 غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اي يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لانسلم ان العلم  
 بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشيء) ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه (لما مر  
 من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بأن يتصور مرة ثانية  
 ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية



بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة  
عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه  
حاصل بالفعل وبني عليه ما بني (واما قول من قال) يعني به الامدى فانه قل في الجواب الكلام انما هو  
في جواز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تتصور  
الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم بظاهره  
نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منعنا عما بعلمه لا يريد على قيام علمه بنفسه  
(قظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي  
من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازي والمختار) عندي (ان الخلاف متفرع على  
تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد  
بمعلوماتين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جازان يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعاقبات)  
الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكررة) في ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهني  
لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجي مما يناقش فيه) يعني انا اذا نظرنا الى أن العلم صفة ذات تعلق جواز  
العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة  
لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلوماتين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان  
بحسب نفس الامر لجواز أن يكون متمنعاً في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالة والاستدلال  
على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق يكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما  
لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل يطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان  
متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف  
على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومات وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق  
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو وفان الاجزاء داخله فيه والجواب  
ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بخصوصية  
هذا وخصوصية ذلك معافاته جوزه جماعة ثمة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل  
\* (المقصد \* الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق) سواء كان مستندا الى  
شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما يسمى مركبا لانه  
يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه  
فهذا جهل آخر قد تر كبا معا (وهو ضد العلم اصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان  
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اي كثير منهم (هو)  
اي الجهل المركب ليس ضد العلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة  
وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين \* الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) اي تلك  
النسبة المميزة بينهما (مطابقته او لا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له  
(والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما  
(والامتناع بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الابهذا الوجه لزم  
اشتراكهما في تمام الماهية \* الوجه (الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان  
زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختماف) ذلك الاعتقاد  
(بحسب الذات) والحقيقة (ضرورية ثم انه كان) اي ذلك الاعتقاد (اقول انما انقلب جهلا) مركبا  
(والانقلاب) من شيء الى آخر (لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذلك الشئيين  
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف



المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يقضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتها) اي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اي في اخص الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدى بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثالا للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم \* (المقصد \* الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه و) يقال ايضا (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا) للعلم بل مقابله مقابلة لعدم الملكة (ويقرب منه) اي من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم استنبات التصور) اي العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويثب ويثبت بدله تصورا آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذ انبه) الساهي اذ في تنبيه (تنبيه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) (تقرب من الجهل ايضا (ويفهم منها) اي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الدھول) (تقرب منه قيل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم تكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلامهم الكنه بضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخوانه وأما العلم فانه بضاد جميع هذه الامور المذكورة \* (المقصد \* الخامس ادراك الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعري (علم بمعلقاتها فالسمع) اي الادراك بالسماعة (علم بالسموعات والابصار) اي الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذاتة والشماعة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدئية والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقاً ضروريا) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمصر لم يكن هنالك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) اي للشيخ (ان يجيب بأن ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) اي كون ادراك الحواس (علما مخالفا لغير العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع او بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لا فراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في أن حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراك المسمى بالعلم اتفاقا ولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى أن لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لاننا نقول يكفي في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار (وايضا فاما يصح استدلاله) اي استدلال الخصم اعني الجمهور (لو امكن العلم بمعلقه) اي بمعلق الادراك الحسي



(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلاً لونا جزئياً مخصوصاً علمياً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجده متفاوتاً ضرورياً فقد صح إمكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئ على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة \* (المقصد \* السادس) فيما يفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوي في نفس الماهية (بوجوه \* الاول انها) أي الصور العقلية (غير متمايزة في الحلول) اذ يجوز حلولها معاً في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشاكل بشكل مخصوص مثلاً لا يمنع أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورة أخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسراً جداً واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادهما الباقي وسهل انتقاسها به (الثاني تحمل الكبيرة) من الصور العقلية (في محل الصغيرة) منها ما عاود ذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرّة معاً بخلاف الصور المادية فان العظمة منها لا تحمل في محل الصغيرة بحجة معهما (الثالث لا ينمى الضعيف بالقوى) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقله (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تبشيم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابداناً واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امراً كلياً امرين \* الاول اسم الانسان) مثلاً (لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) أي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عابياً باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً معنوياً (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراد بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولو احق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمر وبكر) الى سائر افرادها والمراد بالمطابقة ما فسر به بقوله (أي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و (جرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة أي صورة المعنى المشترك (هي بعينها) الاثر (الحاصل منه) أي من ذلك الواحد الذي جرد عن شخصاته (لاختلاف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لمساعدته من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقاً انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراد كقرس مثلاً لكان الاثر الحاصل في القوة العاقله بالتجريد عن الشخصات صورة أخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك أن الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقله صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضاً قلت



لا منافاة لان كلياتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور  
الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شئ آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة  
اذا فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين  
أن كلياتها بهذا المعنى لا تناف في جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها  
بواسطة محملها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد  
منها يطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا  
ضرورة اشتركا كما في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست  
الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل  
لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع  
حقيقية فاذا اريد اجرأؤه في سائر الكليات قيست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية  
فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة الشخصات  
في التجريد عنها (الثاني) من الامرين اللذين ذكرتهما في معنى الكلية (ان المعلوم بها) اي بالصورة  
العقلية (امر كلي) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها (وهذا)  
الامر الثاني (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه  
صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصورتين فرقة تدعى أن تلك  
الصورتين مساوية في الماهية للامور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة  
في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون  
للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لانها  
ماهيات المعلومات المحولة على افرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلوم  
بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز  
والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شئ له نسبة مخصوصة الى  
ماهية النار بسببها كان ذلك الشئ عالما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما  
سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست  
محولة على افراد المعلومات بل تلك الصور بل المحول عليها ماهياتها المعلوم بها فاشار المصنف الى  
أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب  
الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقولهم يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه  
من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صور ذهنية مخالفة  
في الماهية لما علم بها فمحصل كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح  
بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة  
سليمة قال المصنف (وفيه) اي في الامر الثاني المبني على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتكم عليه ان  
كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية  
هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعتل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه  
حصل بيننا وبينه تعلق وضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متميزين  
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من التمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة  
الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هي  
الصورة العقلية وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت  
تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (ليس اذا كان المعلوم) مغايرا للعلم و (امرا



وراء ما في الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من ثبوته في الجملة  
 ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم وأذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا (فيكون شخصا)  
 أي موجودا في الخارج متعيينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فإذا كان  
 المعلوم مغايرا للعالم لم يتصف بالكلية أصلا وإذا اتحد كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا  
 يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها (اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة  
 لها ارتسام في غير العقل) الإنسان من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض  
 في محالها بحسب الوجود الخارجي والأكانت تلك الأمور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها  
 بالكلية (وهو) أي الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الإنسانية لا يتناهى  
 على أن لا يكون لما تصوره النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصليا ولا ظليا وهو أعني نفي الوجود  
 الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات  
 المعلومات حتى تصدق الأحكام الإيجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم  
 بها وإذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون  
 المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق  
 وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون (المقصد السابع العلم ينقسم إلى تفصيلي وهو أن ينظر  
 إلى أجزائه ومراتبه) أي أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحدا بعد واحد (والى  
 أجمالى كن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسئلة بأسرها (في ذهنه دفعة)  
 واحدة (وهو) أي ذلك الشخص المسؤول (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه  
 قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم  
 بالإضافة متوقف على العلم بكل طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) أي تقرير الجواب (فيلاحظ  
 تفصيله) بملاحظة أجزائه واحدا بعد واحد (ففي ذهنه) حال ما سئل (أمر بسيط هو مبدأ  
 التفصيل) الحاصلة في ثانی الحال (والفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (وبين  
 حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية  
 إذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس إدراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة  
 تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة  
 عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية  
 صارت الأجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك  
 بمن يرى نعما) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة  
 وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النعم ويفصل أجزائه بعضها عن بعض فالرؤية  
 الأولى رؤية أجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة  
 بالنسبة إلى مدركاتها على حال البصر بالقياس إلى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضا  
 (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لان  
 الصورة الواحدة لو طابقت أمور مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة فيكون لتلك  
 الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الأمور المتكثرة  
 (صورة) على حدة (ولامعنى للعلم التفصيلي الا ذلك) أعني أن يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة  
 بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأمور  
 متكثرة كالأجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان)  
 كما اذا تصور أجزائه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي



ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلانزع فيه) الا أن الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلمات الخاليتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها قيسا الى المعلومات قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا اذا عرفنا النفس من حيث انها شئ يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركا معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا أن العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصل في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الخاليتين معاظفها انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة حينئذ بلا قصد واطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصل في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا وأما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلا شك أننا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها بأسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومراقبة افراده فيصبح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونها وتمكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فرعان الاول العلم الاجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهائهم والحق انه ان اشترط فيه) اي في العلم الاجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالي (قلنا نعم وهو) اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمنتفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب في اصل العلم) بل هو ثابت له مجزءا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع (الثاني المشهور ان الشئ الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال انقاضي) الباقلا في (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكته وجهل باعتبار حقيقته (او هم عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كذابه (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اي تعلق كان) من التعلقات كالجزية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم



والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين  
 لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما  
 من وجه مجهول ومن وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولامشاحة) ولا منازعة (فيه) اي  
 في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشكبه عليك بما سلفناه لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه  
 فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فتتغير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة للاحظة  
 الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقة نفسه فيتحد المعلوم  
 والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره  
 القاضي استدلال الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من  
 وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم  
 البتة لكن لما اجتمع في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع بغير العلم التفصيلي والجواب أن الاجمال  
 والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك  
 المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما تحققته فليس الاجمال  
 بأن يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث  
 الاجمال دون التفصيل كانت الحثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح أن الفرع  
 الثاني ايضا فترع على ثبوت العلم الاجمالي كأنه قبل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه  
 اول (المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما  
 اذا كان في يد زيد اثنان فسالنا الزوج هو) اي ما في يده (او فرد فانا نعلم) في هذه الحالة (ان كل اثنين  
 زوج وهذا) الذي في يده (اثنان) في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) في هذه الحالة (انه زوج  
 علما) بالقوة القرينة (من الفعل) وان لم تكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات (من الاحكام  
 المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتنبه للاندرج) وأما بعد التنبيه فانها  
 تكون معلومة بالفعل (فالتنتيجة) في الشكل الاول (حاصله في احدي المقدمتين) اعني كبراه حصولا  
 (باقوة) ولا شك أن كل مقدمة كلمة صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام  
 الجزئية المندرجة فيمن القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصولا وقاعدة وقانونا وتلك  
 الاحكام الجزئية فروعا لها (المقصد التاسع العلم اما فعلي) وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي  
 كما تصورا (امرا) مثل السرير مثلا (ثم نوجده واما انفعالي) مستنادا من الوجود الخارجي (كما يوجد امر)  
 في الخارج مثل الارض والسماء (ثم نتصوره فالفعلي) ثابت (قبل الكثرة والانفعالي بعدها) اي العلم  
 الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افراد الخارجية والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي  
 افراد الخارجية التي استقيدها ومنه ما وقد يقال ان لنا كليات الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبني  
 على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بصنوعاته علم (فعلي)  
 لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا للوجود لا يتوقف على الآلات والادوات  
 بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات  
 على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى السكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها  
 على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى  
 بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغاير له بالاعتبار كما سيرد عليك  
 ان شاء الله تعالى (المقصد العاشر قالوا) اي الحكماء (مراتب العقل) اي التعقل للنفس الناطقة  
 الانسانية (اربع الاولى العقل الهولياني وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة  
 (خالية عن الفعل كما لا طمائل) فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محض ليس معه



ادراكها ليس هذا الاستعداد حاصل لاسرائيل الحيوانات وانما ينسب الى الهيولى لان النفس في هذه  
المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو  
العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لا كساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات  
(حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان  
معين (وما هو) اى ذلك الشرط الحادث (الا احساس بالجزئيات) والتنبه لما بينهما من المشاركات  
والمباينات فان النفس اذا حسست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلتها الجسمانية ولاحظت  
نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه  
علوم ضرورية (ولا نريد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات  
قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كلاكه) الفاقد للعين في اصل الخلقة (والعنين  
الفاقد لقوة الجماعة) (لا يتصور ان ماهية اللون) التي يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و)  
ماهية (لذة الجماع) التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدهما) اى  
الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس  
(او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعاً (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله  
كأحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في البديهيات) اى الاوليات التي هي اقوى  
الضروريات واقلها شرطاً فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلاً عما عداها من الضروريات  
المتوقفة على شروط أخرى أيضاً المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من  
الضروريات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولا حظها (واستنتج منها  
النظريات) ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه  
(وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد  
استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما  
يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على  
استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات  
التي ادركها) (بحيث لا تعيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة  
الانسانية (والانسان في جلباب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن يتجرد بعض  
النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاماً بحيث تشهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق  
ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهد ملكة راسخة  
فيه وان كان رسوخها مستبعداً اكثر من استبعاد كونها بروقاً لامعة والظاهر أن استمرار  
المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس  
بمشهور والمستطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرية  
على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرية واحد هو أن يصير مشاهداً للقوة العاقلة  
ولاشبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى في الحدوث  
وان كان متأخراً عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو  
العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولى لا تستعداد  
بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل  
بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله  
فان الانسان لكونه ممنواً بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد  
يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولاً



(المقصد الحادى عشر العقل مناط التكليف اجماعاً) من اهل الملة (وانه) اى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) اى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما انت البعض نظراً الى المضاف اليه والاظهر أن يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التى يفسرها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبح لانهم يعتقدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحج) الشيخ (عليه) اى على ما ذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم والاجاز تصور انفسكما كهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلاً او عالم لا عقل له) اصلاً فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علماً بكلها) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) فى المقصد العاشر من أن الضروريات قد تفقد لتفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه اننا لانسلم انه لو كان) العقل (غير العلم جازاً لا تفكاً) بينهما (الجواز تلازمهما) فان المتغيرين قد يلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى والظاهر انه) اى العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالماً) فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الآلات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدخلة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل اذا كان سالماً عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد انضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التالى فى دليل الشيخ كالم تتم الملازمة ايضا (المقصد الثانى عشر كل علمين متعلقين بعلومين فهما) اى ذاك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والدا الامام الرازى سواء (تماماً) اى المعلومان كالبياض والسواد (والا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يجتمعا) لان المتماثلين لا يجتمعان كالمضادين (واما) العلمان (المتعلقان بعلوم واحد فثلاثان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما مسدلاً آخر (قال الامدى) هذا الذى ذكره من تماثل العلمين حق بلا شبهة (ان اتحاد المعلوم ووقته) ايضا فان كلام العلمين حينئذ متعلق بعين ما يتعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين (مثلاً) اذا اختلف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (فى) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفتين قال الامدى (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل فى متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه فى وقت وتعلق به ايضا من حيث انه فى وقت آخر ولا شك أن ذلك الشئ مأخوذ مع احد الوقتين مغاير له مأخوذ مع الآخر واذ تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) اى فيما ذكره من النظر (عارض للجوهر) الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعدداً فى ذاته (وانما نظير ذلك) الذى ذكره من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (فى وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله فى الوقتين (لا العلم بعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفتين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وأنت خير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم



لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلفت به الامدى على أن اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثاني أن يكون قيد للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمر) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين) القاسمين بهما (يقضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته أن يكون حالا في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات (والاختلفان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والقرض انه منتف (وسياتى لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلاوفاء والسبب فيه أن الامدى اورد هذا المبحث في اوائل ابيكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسياتى تحقيق ذلك فيما بعد و اشار به الى ما سياتى في اواسط كتابه من تحقيق معنى القائل والمثلين واثبات ذلك على منكرية فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة (المقصد الثالث عشر هل يتقلب العلم الضروري) نظريا (و) العلم (النظري) ضروريا او لا (اما انقلاب الضروري) نظريا ففيه مذهب (ثلاثة) (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) بأسرها (متجانسة) مشاركة في جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ماصح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظريا فكذا الباقى (قال الامدى ان سلم) التجانس و اشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون مشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصى فلا ريبه فيه وأما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل التنوع والشخص يمنع ذلك) الذى صح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الامدى قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والاجاز الخلو عن الضروري) اذ قدم أن النظر ينال العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النقي والاثبات وبأن الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بأن امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهاها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذا العقل) اى كماله (شرط



للنظر) فانه لا يتم الابه (وهو) اى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى  
 الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف  
 الضرورى الذى ليس شرطا الكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت  
 ما فيه (واما انقلاب النظرى ضروريا فحاشا لتناقضا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله  
 تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنعه المعتزلة وقوعه) يعنى انهم وافقونا في التجويز لكن  
 منعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى  
 وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر في صدر الكتاب واذ لم يكن مقدورا له (فبح  
 التكليف به) على زعمهم (ومعتمد هم في الجواز) اى معقد المعتزلة في جواز انقلاب النظرى ضروريا  
 هو التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فلاختلاف النوعى او الشخصى  
 قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما صح على غيره (المقصد الرابع عشر) لا خلاف في استناد  
 العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) اولافيه خلاف (منعه بعض)  
 من الاشاعرة (لاقتضائه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى  
 (على النظرى) فلا يكون ضروريا بل نظريا هذا خلف (وجوزه) اى الاستناد المذكور (بعضهم  
 لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما  
 (ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى  
 (ولذلك ثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات  
 المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم  
 بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال  
 بأن (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشئ على ماهويه والمستحيل  
 ليس بشئ (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك  
 الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع  
 اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه  
 (واما تصورهما) اى تصور الضدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضرورى  
 هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظرو فكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت  
 تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضرورى  
 المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورهما قلت (انه قد يكفي فيه) اى في العلم بامتناع  
 اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ  
 التصديق الضرورى مستندا الى تصور نظرى (فال حاصل ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير  
 الضرورى) فان فسرنا التصديق الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظرى كما مر  
 جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه  
 عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف  
 على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير  
 ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة  
 بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضرورى (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا  
 الى تفسير الضرورى (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضرورى على  
 ضرورى آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظرى جاز) توقف الضرورى على ضرورى آخر  
 فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف



يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك أن تجعل  
 قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للزاعين معافان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق  
 لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظريتناول  
 التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظريتناول او يكون  
 كسبب له بالذات (المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه)  
 اي المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فهذهنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم  
 لا معلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما يتعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل  
 يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الامدي له  
 ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما) اي يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما  
 واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان  
 لا تطلق بكلمة تخرج من فم اخيك السوء) اي الخطأ (فتطلب) عطف على أن لا تطلق (له) اي لذلك  
 الخارج من فيه (محملا) في الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه  
 (على ما صرح به ابن سينا في الشفا من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) اي ليس لنا سبيل  
 الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور  
 شئ هو اجتماع النقيضين) او الضدين (فصوره) اي تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بأن يعقل)  
 مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة  
 (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه  
 في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة  
 بطريق المقابلة والتشبيه (واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو  
 اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل بخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما  
 مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه  
 لا يتصور الاعلى سبيل التشبيه بأن يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي  
 بأن لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) اي تعقل المستحيل (بماهيته)  
 من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية او العامة وعلى هذا قول ابي هاشم  
 معناه أن هناك علما وليس له معلوم يتعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح  
 كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا  
 بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا (المقصد السادس عشر محل العلم  
 الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم  
 عقلا (ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست  
 شرطا للحياة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن اسمع دل على انه) اي محل  
 العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها  
 او آذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفاها) هذا وقد اختلف المتكلمون  
 في بقاء العلم فالاشاعة قصوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد اجعوا  
 على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة  
 المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا  
 ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به  
 وخالفه ابو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة



المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اى متصرفه فيها ومدة لها (ومحل الجزئيات)  
 المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة وسن فصلها) اى الناطقة المجردة  
 واحوالها ومشاعرها المذكورة ومخالفاتها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكها بحسب  
 الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة  
 ولكن) ادراكها للكميات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تتحكم  
 بالكلية على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره  
 المحكوم عليه والمحكوم به (وسبأنى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سيبين لك فى مباحث النفس  
 ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكميات ترسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها  
 فتلاحظها النفس من هناك (النوع الثالث) من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى  
 الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة (الاول فى تعريفها قيل انها) اى الارادة  
 (اعتقاد النفع او ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية  
 فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجع على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل)  
 ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى (ميل يتبع  
 ذلك) الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل  
 الاعتقاد والظن (فانما نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع او دفع ضرر ميل اليه)  
 مترتب على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى تجده (مغاير للعلم) بالنفع او دفع الضرر ضرورة لاشبهه  
 فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا  
 الميل وقد اجيب عن ذلك باننا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد  
 نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة  
 والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة  
 اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون  
 الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة  
 عند الاشاعرة فصفة مخصوصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فحق لا تنكره  
 فى الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصوصة لاحد المقدورين)  
 بالوقوع (وسن بين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل)  
 وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله  
 فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل  
 (المقصود الثانى الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلق ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه  
 لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلق  
 بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به  
 كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلا توجب اتفاقا) يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلق بفعل من افعاله  
 فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائي وابنه  
 وجماعة من متأخري المعتزلة (وجوز النظام) والعلاف وجعفر بن حرث وطائفة من قدماء المعتزلة  
 البصرة (ايجابها) اى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو)  
 اى القصد الى الفعل (ما تجده من انفسنا حال الايجاد) اى حال ايجادنا للفعل (لا عزم عليه) لان  
 الارادة اذا كانت عزماء على الفعل لم توجب المراد (فانه قديم تقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه  
 اياه واستدلو على ذلك بأن العزم يوطن النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم)



الذي هو هذا التوطن (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول  
التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارناً) للفعل (ولا قصداً) اليه  
(بل) يكون (جزمياً بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك  
العزم اى الجزم (لزال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده  
ايضاً واذا لم يكن التوطن البالغ حداً للجزم موجباً للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهو لا  
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنته هي  
القصد وجوزوا ايجابها اياه وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امراً مغايراً لها  
(المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه) وذلك لان الارادة توجد  
بدونها فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضاً فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلاً (خلافاً  
للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عثر)  
اي ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (قانه) مع كونه ملجأً  
في الهرب (يختار احدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما للنفع) بعتقه  
(فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح) على  
عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لا يكون اليه) اى الى الفعل (داع) باعث  
للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشة) وحيرته (لا يخطر بباله  
طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة  
ايضاً (انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان  
عنده قدحان ماء وفرض استواءهما من جميع الوجوه قانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده)  
على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات قانه يختار احدهما من غير  
داع يدعو اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون  
الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا بالضرورة بان من استوى عنده  
الطرفان لا يرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (الامر بـ) يختص بذلك الطرف فادام الاستواء  
لا يتصور منه ترجيح اصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فاننا علم  
بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققت قانه قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة  
راجع على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احدهما الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس  
فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالماً  
للاخر وايضاً السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم  
للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح  
بحسب اعتقاده اذ لو لم يحتشياً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك  
الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك  
لا يعرف الهارب الا أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين  
في النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر  
والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وامامه القديح والغففين فيختار  
ما هو الاقرب الى اليمين (المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة) التي هي توقان النفس  
الى الامور المستلذة (لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها  
بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض مات شهياً فقال اشتهى  
أن اشتهى اى اريد أن اشتهى (وفيه) اى في هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (مما اخترناه) في الارادة



(من التعريف) يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جازتعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال او في ميله اليه تفعاله ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انما صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والاحتياج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا أن يذكر هذا الفرق على تقدير اعتبار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المتدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا او جبه الاشارة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذا كرهه الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مریدا لها بارادة اخرى (الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه) غاية الكراهة (فيشره ولا يشتهي بل يتفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد ما اذا علم أن فيه هلاكة فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فينبغي ما عوم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه (المقصد الخامس انها) اي الارادة (غير التي فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند اهل التحقيق (والتتي قد يتعلق بالحال) الذاتي (وبالماضي) وقد توهم جماعة أن التتي نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع اوشك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التتي غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتتي اشبه منه بالارادة) فتأمل (المقصد السادس قال الشيخ) الاشعري وكثير من اصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت) ارادة الشيء (غيرها) اي غير تلك الكراهة (فاما مثلها اوضحها فلا تجتمعها) لاستناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالفاتها) اي امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضده الاخرى (اذا المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجتمع وتجامع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وانه) اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده بل واز تلازمهما) اي تلازم الشيء ومخالفه بأن يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضده اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضده صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضدا للمخالفين) وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضده ما يخالفه والابحاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد العلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا ما يقيمه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لا يشعر به) اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة) فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يتبع أن الارادة عين الكراهة على الإطلاق بل ادعى أن ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك أن مثل هذا الكلام



مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التباين بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه) فهل الارادة مستلزمة لكراهة  
 الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكهما عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اي بالصد  
 (مختلف فيه قال القاضي) ابو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) اي ارادة الشيء مع الشعور بضده  
 تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص  
 (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح)  
 على نفع الاخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة  
 باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصوصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة  
 فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا (المقصود السابع قال القاضي) من الاشاعرة (وابو عبد الله  
 البصري) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقة بها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا  
 او قولاً (فلا فعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم  
 (والقول) تفيد (كونه امر او تهديدا فان اراد) اي القاضي والبصري (انها) اي الارادة (تفيد)  
 متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل  
 طاعة او معصية وكون القول امر او تهديدا وصف (اعتباري) لا تتعلق له في الخارج (كيف والقول  
 لا وجود لجلته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان اراد انها تفيد متعلقة بها صفة اعتبارية فذلك  
 مما لا ينزع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة (النوع الرابع) من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه  
 مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق  
 الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه  
 (و) خرج ايضا (ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو  
 مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر  
 بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادى لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتواليد لكنها  
 بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال  
 ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ  
 لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب  
 لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامهما ايها انهما تنهضهما للتأثير  
 في هذه الافعال وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالفاسر في الحركة القسرية فانه يستخر طبيعة المقصور  
 للتحرريك فكانت بحسب الظاهر داخله في المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفوس الفلكية قدرة على) التفسير  
 (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا  
 كتناول القوة ايها ما او ايراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لان نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا  
 جدا (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لافعال مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع  
 الشعور به (والنفوس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس  
 النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للمخلص  
 (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافعال مختلفة دون التفسير الاول  
 اذ لا شعور لها بافعالها (واما) القوة (الحيوانية فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق  
 الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها في  
 الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب  
 كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفرسيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست  
 قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (ويرد



عليهما) أي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعر (فانها لا تزثر) في فعل اصلا  
 فلا تدخل في التفسير الاول (وليست مبدأ الاثر) قطعاً فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لهما  
 عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبوا والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان  
 فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) أي والحال أن فعل العبد (واقع بقدرته الله) أي قدرته تعالى  
 متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سببهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل  
 جميعها صادرة عنه (فلو أراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لمزم اما وقوعهما)  
 معا فيلزم اجتماع الضدين (او عدمهما) معا ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر  
 فاذا لم يقع وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا  
 محالا (او كون احدهما عاجزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضا محال (لا يقال  
 تخاراه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (الا ترى انها اعم) منها المتعلقة بما لا يتصور  
 تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنهما في هذه  
 الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في دليل التمانع على  
 الوحدة لانه لا تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز أن يكون عبدا (لانا نقول  
 عموم القدرة لا يؤثران تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق  
 قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون  
 تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين  
 بمقدور معين لا يمتثل لهما تساويهما لجواز أن يكون احدا القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما  
 في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وهذا  
 الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) يقال لو كان للعبد قدرة  
 على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره (وانه)  
 أي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفى قدرة العبد بالكلية (علق) ونجاوز عن الحد (في  
 الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) أي ما ذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو  
 معلوم بالبدئية (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار) بين (الساقط عن علو ضروري  
 فالاول له اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة  
 واختيارا (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (وبدفع الاشكال) اللازم من تمناع  
 قدرة الله و قدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه  
 من العلق (فان قال) جهم (لانريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذلا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) ايضا  
 (كان منازعا في التسمية) فانا ثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدئية ونسبها لقدرة فاذا اعترف جهم  
 بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة  
 وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وما هيتهما انها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة  
 وقد ينقل عنها كما في القدرة الحادثة عندنا (المقصد الثاني هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين  
 البصري) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين او كاسبين  
 او احدهما مؤثرا والاخر كاسبا ويرد عليه أن ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبية بل هذا  
 مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم ويحتمل أن يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق  
 والمخلوقين وكأنه نظر الى أن دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا  
 بلا مرجح كما في تعدد الالهة وأما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز أن يكون احد  
 المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر ترجيحا (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين



قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسباً مقدوراً لله تعالى تأثيراً (ومنعاً المعتزلة) أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقاً (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التامع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدورين قدرة كسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للتامع و) على امتناع مقدورين (قدرتين كسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله تعالى فعلاً متعلقاً) (للقدرة الحادثة وانها) أي القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أي محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدريه على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كسبتين على فعل واحد شخصي (المقصد الثالث) اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة) (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيم التزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من أن يخفى (المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها) أي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اثبتنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امراً ثابتاً لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) أي طريق اثباتها (تأتي الفعل) أي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا تيسر فعل من موجود ونعذره من غيره علمنا أن الأول له قدرة دون الثاني (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعاً عنه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل (فان قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي من الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم أن يكون العاجز قادراً فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجهة له ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليه ما دام على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فنلزم لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو علي (الجبائي هو) أي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزماً للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرته (اجماعاً المقصد الخامس قال الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلاً عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) أي وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهى) أي فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً اذ الممكن لا يستلزم



لا يستلزم المستحيل بالذات وإذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطاوع (فان قيل) نحن لا ندعي أن القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي امكانه) اي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضر بما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وایجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى أن التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل (فحال) اي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير للقدرة فيه فلا يقيع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللا ايقاع محتاج الى ترجيح قطعاه وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اي فيما ذكرناه من دلائل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذلا شك انه تنافي) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معالكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خاؤه) اي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس محال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كعود زيد فانه محال بشرط قيامه اي يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولا يمتنع) قعوده (في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اي أكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها بشرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المدورة (ومنهم من نقاه) اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لامعه (وجوه الاقول أن تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وایجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ایجاد) اي ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان الايجاد (مستندا الى الموجد) ومنفردا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد



الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو الصحيح لاستعمال الفاء بينهما الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل ببيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لهما في الاوقات في احكام الانفس (فلما قلنا انفس) اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (او نفرق) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة اعني (باحتمياج الوجود عن عدم الى مقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد عدمه فلم يتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلم يتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (او تنقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بـ كونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) تنقضه ثالثا بمقارنته (الارادة اذ يوجبونها) اي يوجبون مقارنتها للوجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الامدي ولوراموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه (الثالث انه) اي كون القدرة مع الفعل لاقبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بتدويراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك متمعا في القدرة الحادثة لكان متمعا في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وقيه) اي في هذا الجواب الذي ذكره الامدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لادفع له فان قلت ان المعترلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والحجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقاتلهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكيفية مما تأباه البديهة فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اي تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاءها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بهذا الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لاقبله (يلزم ان لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة



فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجوز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدور له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا (فلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدور له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدور له اصله فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة) فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو (اي ذلك الشيء) متعلقا للقدرة او يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدور له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكره من قصة الاعذار وجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتقيج العقليين وسيأتي بطلانها (فروع للمعتزلة) مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزها ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه) اي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد تميز ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة \* الفرع (الثاني) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اي كلافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اي كلافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها الفرع (الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة) اي يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (ف قيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الامدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (القائل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (يفعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتز اختار مذهب الاشتر والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف) القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الامدي هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشغال بها تضيق للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها (المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اي يكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)



دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا لضده) اى ضد المقدور كالاكتفاءات العقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيّد) اى قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدّا لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الاول أن يقال (عندنا لا فرق) بينهما (الاما يعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيّد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتمد (وعدمه) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانه غير معتمد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيّد او خلقها فيه حال كونه مطلقا ما شيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيّد (الى طرق ضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه \* (المقصد السابع قال الشيخ) واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (انها) اى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والالزام اجتماعهما لوجوب مقارنة هما تلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك أن ما نجده عند صدور احد المقدورين منا ما غير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراتها) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متعدد) تردد افاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاقتادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غير أن كلا) منهما (لا يؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيها) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لا معا واجعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاقوات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على انه لا يقع بها) اى تلك القدرة الواحدة (مثلا فى محمل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تتعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) ومجبأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون



المكلف قادراً متمكناً من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية  
 والقبالية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها الى واجب عن ذلك بأنه ان اريد بكونه  
 مضطراً أن فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له  
 بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فان الاضطرار  
 بمعنى امتناع الانفكاك لا يتأ في القدرة الا ترى أن من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن  
 التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك  
 عن مقدوره قال الامدي ولئن سلمنا أن الصادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده قلنا جاز  
 أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة  
 التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة  
 احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر (ولاشك ان  
 نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضاً (على القوة  
 المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اي القوة المستجمعة (لاتعلق بالضدين) معا والواجتماع  
 في الوجود (بل هي) اي القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرهما بالنسبة الى) المقدور (الاخر)  
 سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعبرة في وجود المقدورات  
 المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة  
 في تلك القوة المجردة الا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان  
 وجود المقدور لا يختلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (اراد بالقدرة القوة المستجمعة)  
 لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانما لاتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة  
 (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع  
 بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة  
 عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضاً يلزم  
 من تفسيرها بهذه القوة أن يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لان  
 مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او باللهوية \* (المقصد  
 الثامن العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجهور المعتزلة (خلافاً  
 لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اي العجز (عدم القدرة) ونقي كونه معنى موجوداً  
 مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافاً (للاصم) فانه نقي كون العجز عرضاً موجوداً (من حيث)  
 (انه نقي الاعراض) مطلقاً (لنا) في اثبات كونه وجودياً (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من  
 الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي  
 الا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع (ولابي هاشم ان يجعلها) اي  
 التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رآيه  
 كما مر قال الامام الرازي لادليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل العجز عبارة عن عدم  
 القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال  
 باقياً وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض  
 للاعضاء وتكون القدرة اولى بأن لاتكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة  
 بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتكسك او بما هو عليه وجعل العجز عبارة عن عدم  
 تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدمياً وان اريد بالعجز ما يعرض للمرئش وتمتاز به  
 حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا



بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوله (العجز انما يتعلق بالموجود)  
دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان  
التعلق بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه  
ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) أي العجز (انما يتعلق  
بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام  
المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه)  
أي تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) أي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجوز  
تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة  
بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول وأما على القول الاول  
فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معقد القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أي العجز (ضد القدرة)  
في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والامتناع في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون  
العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما متضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف  
متعلقهما لم يتضادا (و) معقد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام)  
مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم  
(يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) أي يلزم أن لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان  
بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه  
عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون  
بالامثال لا باعدامها (اكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك  
اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (واصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش  
فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون  
بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه \* (المقصد  
التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فن قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه)  
أي كون المقدور تبعاً للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون  
المقدور تبعاً للارادة قطعاً (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب المملكة) في صناعة زاواها مدة  
مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدتها  
لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الخاذق (يراعى دقائق) كثيرة  
(في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولولا حظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) وأما الاشاعة فقد حكموا  
بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها \* (المقصد العاشر هل النوم ضد القدرة  
فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له او ليس ضدّها الحجاز أن يكون فعله مقدورا له فنقول) اتفقت  
المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز (صدور الافعال المحكمة  
(القليلة) منه) بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان  
لا علم له بها فان النوم لا يصاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال  
الاستاذ ابو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يصاد القدرة كما يصاد العلم وسائر الادراكات  
(وتوقف القاضي) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها  
ضرورية له بل كلاهما محتمل بل ترجيح قال الامدي قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة  
لنائم من حيث انها تفرق بين ارتعاديده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما تفرق بينهما  
في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها



في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي  
نوع حرازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق  
المستيقظ فاعمل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول اذا كان النوم  
مضاداً للعلم وبقي الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله  
(واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين) اي جمهورهم (واما عند المعتزلة فله قد شرائط الادراك) حالة النوم  
(من المقابلة وانبات الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك  
من الشرائط المعتبرة في الادراكات فيما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات  
الفسادة والاهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) اي مما ذكر  
من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) اي لم تجر عادته  
تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا  
ادراكاً كحقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ ابو اسحق) انه (اي المنام) ادراك حق  
بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) في نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات  
وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز  
التشكيك فيه) اي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح في الامور  
المعلومة حقيقة بالبدئية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد الادراك) لكنه زعم ان الادراك  
يقوم بجزء (من اجزاء الانسان) غير ما يقوم به النوم (من اجزائه) فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد  
(وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك يجمع المحسوسات  
الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت  
تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة التخيلية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت صورة فرمياً  
انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان  
الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرئسة في الحس المشترك ومن طباع القوة  
التخيلية التصوير والتشبيح دائماً حتى لو خليت وطباعها الماقترة عن هذا الفعل اعنى رسم الصور  
في الحس المشترك الا أن هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج  
على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركيبها التخيلية فيعوقها  
ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليهما بالاضبط عند ما يستعملانها فتعوق  
بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلهما وظاهر سلطانها في التصوير  
ولاشك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيمتنع لانتقاس  
الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرئسة في الحس المشترك  
موجودة فيه (ويكون ذلك) اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين \* الاول  
ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل  
الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرئسة فيه) بل في جميع المبادئ العالية  
والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتنتقش  
بعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الآن استغراقها في تدبيرها يعوقها عن ذلك فاذا حصل  
لها بالنوم ادنى فراغ فرمياً اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها وحوال من يقرب منها من  
الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتم بمصالح الناس رأتهما ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات  
لاحت لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال)  
اي القوة التخيلية (لما جعل) الخيال (عليه) من المحاكاة (والانتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما



(و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب) بين الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (أماقريبة) من ذلك الامر الكلي (أو بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (إلى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعاً (فهقري مجزأه) أي لما رآه النائم (عن تلك الصور) التي صورها التخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد إما بمرتبة أو بمراتب على حسب تصرف التخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت إلا بالكيفية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة في الرؤيا) (إلى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه إلى نظيره ومن ذلك النظر إلى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى يستدعي المعبر طريق الوصول إليه \* الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لامن النفس بل (أما من الخيال) الذي هو خزنة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (عما ارتسم فيه في البقطة) فإن القوة التخيلية لما وجدت الحس المشترك خالياً صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فإن من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (براه في منامه) وقد تركيب التخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك فلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (وأما مما يوجب مرض كنور ان خلط) من الاخلاط الاربعة (أو بخار) فإن المرض اذا أثار خلطاً أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة التخيلية تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدموى يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالتخيلة تتحاكى كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الوارد من عليه من الخيال أو مما يوجب مرض أو غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبيره (فروع للمعتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلافوا فمن يتمكن من حل مائة من فقط ولا يتمكن من حل مائة اخرى معها) أي مع المائة الاولى (فقل) هو (عاجز عن حلها) أي عن حل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الامدى وان كان الموجود في اكثر النسخ حلها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حل احدهما) أي احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احدهما من غير تعيين أي هو قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة ايضاً (والكل) أي جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصولهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الاخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (ان لا تعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة اخرى لكان ذلك مخالفاً لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المجول) المتحرك (وهو مختلف) يعني أن المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائة اخرى منفصلة



عن المائة المحولة فان قلتم انه متمم كن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المأئين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين \* الفرع (الثاني شخصان يقدر كل منهما) (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) اي على حمل المائة وحملها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الافراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومهم من قال) وهو عباد الضمري والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل (لبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فاعلان في جزء واحد من المائة المحولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شيء منها الفعل احدهما \* الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يتحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليه ادفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تتحرك معا الى جهة واحدة (بل يجمع على عشرة اجزاء مجمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هنالك عشرة قدر بارزاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد القدر القا ئمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجمعة (والا) اي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن تكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (ا-كان) اي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقرة على تحريك الجبل وهو بطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماهم الباردة ودعاويهم الجسامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تتحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هنالك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير أننا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يسهل علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هنالك حركات بعدد الاجزاء لجواز أن يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال ايضا جاز أن يتوقف التحريك في الجمعية على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك وأما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى اننا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء القيد الى رجله وهو مبنى على اصله في جواز منع القادر وقديان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجله بل جاز أن يكون المنع المعنى مختص بصورة القيد لا وجوده فيما نحن فيه من الاجزاء المجمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع



القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير أن يوجد قدر  
 موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما هو المناسب  
 لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي) الاجتماع يمنع التحريك  
 كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم  
 مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوع عنه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود  
 لكتابنا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون  
 الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مائة من قادر على حمل المائة  
 الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل يقتضي  
 كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا عنه لا كونه غير قادر عليه (المقصد الحادي عشر) أي من  
 مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع  
 الرابع فان جعل كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا  
 رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له  
 (القدرة المحركة بمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزة  
 ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجحد تفاوت بينهما ويعلم أن رفع  
 شيء اشق واقوى من تحريكه درجة (وعليه) أي على المنع (البهيمية) أي الطائفة التابعة لراي  
 ابي هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة بمنة ويسرة (ولا يخفى  
 ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج  
 الى ما يزيد عليها \* (المقصد الثاني عشر) بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من  
 وجهين \* الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية  
 متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها  
 فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك أن  
 احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة)  
 فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي  
 كيفية تابعة له (الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه  
 افعاله بقدرته واختياره ومن اجبه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج  
 \* (المقصد الثالث عشر) بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولاً للمعنى الموجود  
 في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود  
 عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدءاً ولازماً اما المبدءا فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل  
 واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا يتفعل الشيء بسهولة وذلك لان مزاويل التحريكات الشاقة  
 اذا اتفعل عنها صدته ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار للانفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوا  
 اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاتفعال ثم ان للقدرة وصفها هو  
 كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه أن يفعل وصح  
 منه أن لا يفعل كان امكان الفعل لازماً للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون  
 لا يبيـض انه اسود بالقوة أي يمكن أن يصير اسود وسواء الحصول والوجود فعلاً وان كان في الحقيقة  
 انفعالا بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل فلما سموها ههنا الامكان قوة  
 سمو الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً ولا واللهندسون يجعلون مربع الخط  
 قوة له كأنه امر ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع



بمحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القسامة قوى على ضلعيها اي مربعه يساوى مربعيهما  
واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلترجع الى ما في الكتاب فتقول (القوة تقال للقدرة والمراد  
هنا جنسها) اي المقصود في هذا المقصديان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا  
(مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اي في هذا الحد (المعالج  
انفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم يتفعل  
عما يلاقه من الدواء) وهذا معنى على ما يتبادر الى الاوهام من أن الانسان هو هذا الجسم والتحقيق  
أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى أن يمثل  
بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرذيلة التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا  
اعموما للحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المتغاير بالذات فلما قيد بالحقيقة  
علم أن التغير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة  
اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها ولا قالوا النفس  
الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية  
وقد مرّت الإشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون  
القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لاستناع اشتراك الجوهر والاعراض في وصف  
جنسي (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اي على الشيء  
الذي تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها  
لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد  
فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها  
وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذي  
يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل  
وللتنبية على ذلك قال المصنف (وهذا) اي الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتي فانه) اي  
الامكان الذاتي (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين)  
اي طرفي الوجود والعدم فان يمكن الوجود يمكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل  
فانه لا يتصور مقارنته لفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن أن يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت  
قد علم مما ذكرت أن الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد  
يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن أن يكون ماء بهذا الامكان دون  
الامكان الذاتي والنطفة يمكن أن تكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل  
(وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به القدرة  
على الانفعال الشاقة) وهذه العبارة توهم أن القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك  
بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كلما زادت  
وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل اراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التي يمكن منها (و) تقال  
القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خضت  
بالاعراض من الكيفيات النفسانية (المقصد الثالث عشر) وفي النسخ المشهورة الرابع عشر  
(الخلاق ملكة تصدر عنها) اي عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كن يكتب شيئا من غير أن  
يروي في حرف او يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة) او في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية  
اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ اصداور الفعل عن النفس لم تسم ايضا  
خلقا واذا كانت مبدأه بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا



(وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احداها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية مملكة وثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية وكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اي غير الفضيلة والرذيلة (ماليس) شيئا (منهما) اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو افراط هذه القوة (والجمود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والخبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجبرفة) التي هي افراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي المخلص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجبرفة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد بين مما نقلناه ايضا أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا او لا وما يجب التنبه له أن الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم ان له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقا باحد طرفي الفعل وأحد الضدين (خاتمة في تفسير كيميات نفسانية قريبة مما مر) في النوع الثامن والرابع (الاول) من هذه الامور القرينية (الحبة قيل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) مشوبتنا على التأيد (ومحبتنا الله ارادتنا لاطاعته) وامثال او امره ونواهييه وقد يقال محبتنا الله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبتنا غيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكاة تخيلا مستمرا كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده



اولم يتعترض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل  
 ان كان قصدا) اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة  
 (ولذلك يتعلق به) اي بالترك (الدم) والمدح والثواب والعقاب فلو لا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك  
 قطعاً (وقيل انه) اي الترك (من افعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده  
 (وقيل هو) اي الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اي عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح  
 اثر القدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار  
 عدمه فمن هذه الجهة صلح أن يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين  
 حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال  
 الترك هناك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية  
 ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد)  
 الحاصل من الدواعي المختلفة المنبئة من الآراء العقلية والشهوات والنفات النفسانية فان لم ترجح  
 احد الطرفين حصل التخيير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا  
 الترك (انما يصح اذ لم نفسرها) اي الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالميل)  
 او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه أما اذا فسرها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة  
 قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرصيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب أن  
 تقارنه الصفة المخصصة النوع (الخامس) من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية  
 وفيه) اي في هذا النوع (مقصودان الاول اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس  
 يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يتعرفان)  
 لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني مجزئياتهما قد افاد العلم تلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا  
 تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف  
 نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملايم  
 من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف  
 بالحلاوة واللدونة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة (والجاء) اي وكالجاء  
 والرفعة (والغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه لقوة العقلية  
 (وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم أن فيه نجاسة  
 من العطب) والهلال فانه ملايم من حيث اشتماه على النجاسة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماه على  
 ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة  
 وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي (وذلك) اي كون اللذة عين  
 الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فان ادرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة)  
 مخصوصة (هي لذة ونعم) ايضا (ان ثمة ادراكا للملايم) الذي هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هي  
 نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك) الادراك (سبب لهما) اي للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل)  
 اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا  
 يمكن (فلم يتحقق) شيء من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اي في الكيل الى قيام البرهان وكذا  
 الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار أن تصورهما  
 بديهي واجلي من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اورد هاهنا على تقدير احتياجهما الى التعريف دون  
 استغنائهما عنه وايضا تصورا لكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر  
 في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازي للذة) اي ليست اللذة امرا



محققا وجودا في الخارج بل هي امر عديم هو زوال الالم واليه اشار بقوله (وما يتصور منها) اي من  
 اللذة (انما هو دفع ألم) من الالام (كالاكل) فانه دفع (لالم الجوع والجماع) فانه دفع (لالم دغدغة المني  
 لاوعيته) وبالجمله ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير  
 الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا تمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اي دفع الالم وزواله (احد اسبابه)  
 اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايعة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعربها  
 فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة  
 (انما تثار عنه في مقامين احدهما انه) اي اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم  
 البين أن اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع  
 الالم (وما ينبه) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر  
 بالبال حتى يقال انما) اي اللذة التي اوجبه ذلك الشيء (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا مكان للشوق  
 بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع  
 على مسألة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بنقد انما اقد ظهر أن دفع الالم  
 على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه  
 الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات  
 فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات أخرى زال بعض  
 آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال ألم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط  
 (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالخارج انما يوجب ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه  
 تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك  
 تفرقها مما تنجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليق يق لشدة تفرقه  
 والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقباض لفرط التقبض المستتبع  
 للتفريق وكذا الحال في المشومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم  
 بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجمله اتفق الاطباء على أن تفرق  
 الاتصال سبب ذاتي للوجع (وانكره الامام الرازي فان من عقر) اي جرح يده (بسكين شديد الحدة)  
 في الغاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) اي تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لا تمنع  
 التخلف عنه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك (بل تفرق الاتصال)  
 الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الالم (وحصوله يستدعي زمانا) وان كان قليلا  
 (فريثما يتدنى العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذي هو سببه (وربما احتج  
 الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه  
 أن يكون متصلا (وهو عديم) فلا يجوز أن يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة  
 (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذية مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تصور) هذه المداخلة (الا  
 بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغتذى بالفعل بأن يفرق اتصال اجزاء المغتذى  
 ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى في اكثر الاوقات فيكون التفرق  
 ايضا حاصل لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم) التغذى وليس كذلك لان المغتذى  
 لا يجرد ألما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النوى لا يحصل الا بتفرق الاتصال  
 مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا أن يتصل عن العضو  
 ما كان متصلا به وليس هذا التحلل محتصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان التحلل هو الحرارة  
 السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا ألم فيه



فان قيل التفرق الحاصل من التغذية والنمو والتحليل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا ان آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعلم بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعهما لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في المخلص بوجه آخر الزامى وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة انقمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عنه الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (توالم اسعة العقرب ما لا توالم الابر) بل تلك السعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بجلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان اثنى ولى (اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستمرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذبية لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا نفي عنها ذلك الخلط كانت باقية على امرجتها الاصلية (والثاني) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد التماسك شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (واما انيته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كفتيهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال) ذلك الممكن (كيفية العضو الاصلية) كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كفتيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس به اضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كفتيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في اول الوهلة سورة ثم تضعف (وان شئت) شاهد على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشتم منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء







الصحة أولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها قيل هي  
 صحة وقيل واسطة فقدت لذلك (اولا ان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان  
 كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) اي في الحد (اضطراب اذا سئد) فيه (الفعل) وصدوره  
 (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على أن مبدأ الافعال هو تلك الحالة  
 والملكة وقوله من الموضوع يدل على أن مبداءها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب  
 الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على أن يكون كل منهما فاعلا له على حدة  
 (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آتية) في صدور الفعل السليم عنه وقوله عنها اراد به  
 لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا  
 وأما ما يقال من أن فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء  
 الا أن يؤول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى) اي تحديد للشيء بنفسه حيث  
 عرّف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة  
 في الافعال محسوسة) معلومة بما ونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس  
 بالمحسوس لكونه اجلي) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به  
 (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير  
 سليمة) بل ماؤفة وهذه ابع انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم  
 في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض  
 في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض  
 هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيفورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث  
 من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى است اقول من حيث هو  
 مزاج او الم وهذا يدل على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية لامناقضة  
 بين كلاميه اذ في وقت المرض امر ان احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما  
 مبدأ للافعال الماؤفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني  
 مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر أن يقال ان استغنى في المرض بعدم سلامة الافعال  
 فذلك يكفي عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة  
 تقضيها فكان ابن سينا كان مترددا في ذلك (فلا واسطة بينهما) اي بين الصحة والمرض المعرفين  
 بهذين التعريفين (اذلا خروج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها  
 اما أن تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض (وانت جالينوس)  
 بينهما واسطة وسمّاها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن يعض اعضائه آفة او يمرض مدة) كالشقاء  
 (ويصح مدة) كالصيف (لاصح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك) اي اثبات الواسطة بينهما انما  
 هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة) تعلم (أنه اذ روعي شروط التقابل)  
 بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصل لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة  
 لا يخلو من أن يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر  
 اذ روعي الشرائط المعتمدة في التقابل (وكذا كل متقابلين يمنع بينهما الواسطة فانما هو) اي  
 امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما  
 معا وحينئذ ثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض  
 فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع  
 واحد ابعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحد وحينئذ ان جاز أن يخلو الموضوع



عنهما كان هنالك واسطة والا فلا وإذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد أن يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما أن لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لاحاجة اليها يعني أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض أعضائه ماؤفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وأن لا يكون هنالك استعدادية تقضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا أن النزاع حينئذ يكون لفظيا (الفصل الثالث) من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها) اي الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة لكم) اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة) التمثيل والتربيع) اي التمثيل والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرها مما من الهيئات العارضة للأسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها كالخلة فانها مجموع شكل وهو عارض لكم) المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولا وبالذات للكميات وتوسطها غيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلة عارضة للجسم الطبيعي اذ لو لم يكن خلة قلنا العارض للكمية اما أن يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلة حامله الاول هو المقدار فالخلة عارضة بالذات لكم قال ويتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخليين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء في الماضي بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والتبادر من قوله (وكان الزاوية) أن الزاوية كالخلة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليس كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضامين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضامين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلا الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدارية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا أن يكون هنالك خط آخر يحيط معهما به ولا أن يكون ذاك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضامين فقط فقولنا من غير أن يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فتستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت



والتساوي (وانها) اي ولانها (توصف بالصغر والا كبر وبكونها نصفاً وثلاثاً) زاوية اخرى ولا شك  
 أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرّف المسطحة بانها مسطح احاط به  
 خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطاً واحداً (والجواب انه) اي هذا الاستدلال (انما يتم  
 ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) اي للزاوية (بالدات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع  
 بل) عروضه لها يجوز أن يكون (لانه) اي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في  
 الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) اي يبطل كون الزاوية من الكم  
 (انها تبطل بالتضعيف وتندعم) اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى  
 هنالك زاوية اصلاً واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف  
 الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم  
 فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضاً ولو بدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا  
 كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هنالك زاوية اصلاً واما التضعيف  
 فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز أن يبقى هنالك  
 زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال  
 في تلك الحادة اذا ضعفت مراراً وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه  
 شيء بل يزداد أبداً ومما يدل على أن الزاوية ليست سطحاً انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر  
 فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بعينها احدي زواياه كما يشهد به التخييل الصحيح  
 واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين  
 من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم  
 من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهاء السطح عند نقطة  
 مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردناها بعضهم في رسالتهم فيها التحقيق الزاوية وما قبل  
 فيها \* المقصد \* (الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية)  
 اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا اثبت احد طرفيه) على  
 حالة (وأدير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) اي  
 مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي من تلك النقطة الى ذلك  
 الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف  
 اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها  
 (ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت  
 الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي الى ذلك  
 السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها  
 والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي  
 الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة أن يقال  
 اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به  
 دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاها يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز  
 لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت  
 والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما أن القاعدتين  
 ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة)  
 اي احد ضلعي القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير



(وهو جسم احد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفترض عليه) اي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم أن ما نقله عنهم انما ذكره لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا ثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا عما بيني علمهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امور اوهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر لا اعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور يبراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة (تبيينه) على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من أنواع المقولات العشر ما يدرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكره من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن تتركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضهما مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخله في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني أن الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصبح أن يقال للشيء انه حسن الصورة او قبح الصورة (وهما) اي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده او للون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ادعوا أن بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جازا اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فذلك عددناهما كيفية واحدة وأدرجناهما فيما اندرج فيه جزؤهما كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتملنا بها\* (الفصل الرابع)\* من فصول الكيف (في الكميات الاستعدادية) وهي (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالمرضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللا قبول) ويسمى قوة ولا ضعفا (كالصاحبة) (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة فليست منها) اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لتلايتها بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيئ منها) اي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء



من الكيفيات الملوثة على ما مر \* المرصد \* (الرابع) من مراد الموقف الثالث (في النسب) أي المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة في الخارج أولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء (المقدمة أثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها (لوجوده الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما أولا فلان) هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شئ أن (محلهما يتصف بهما فلا يها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بأن يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فلا يها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزيد على ماهيتها ما مر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلو جودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فلا تقدم تقدم آخر وهذا كذا للتأخر متأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لو وجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهي لا تتحقق الا بوجود المتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من اجزاء الزمان (مع) وانه باطل قطعاً الوجه (الثالث لو وجدت) النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه (بانه موجود معه) له (قبل) أي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة أما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول (وأثبتها) أي الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (الترم التسلسل ومن ثم أثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالها من النسب (بما نعلمه ضرورة) أي نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فافرض واعتبار معتبرا ولم يوجد ولقائل أن يقول ان ادعيتم أن الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو التنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه بل هو اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعنى في الخارج وايس العبي موجودا خارجيا قد يستدل على ذلك ايضا بأن الشئ قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نقي النقي نفياً وهو محال ويجب ان عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشئ به بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (امور) موجودة في الخارج حقيقة انما اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لا تتحقق لها في الخارج بل (يحترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهائهما الى حد لا يتجاوزه (دون الثاني) اذ لا ينف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد



انجلى تلك الادلة وان دفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة  
 يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها  
 في محلها امراموجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة  
 في الماهية لا يقتضى اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض افراد الماهية موجودا وبعضها  
 معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالابتن \* (الفصل الاول \* في مباحث  
 المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد) سبعة (الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد  
 اعترفوا بالابتن وسموه بالكون) والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر  
 لا صفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم  
 منهم) اعنى مثبتى الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معمل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول  
 في الحيز بالكاتمية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله  
 في الحيز وعلمته (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه  
 تحيزها تبع التحيزه) فاذا فرض أن حصول الجوهر في الحيز معمل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان  
 كلى واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفت)  
 في المرصد الاول من هذا الموقف وهو أننا لانسلم أن معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع  
 انه) ان سلم أن معنى القيام ذلك فلانسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لقيامها بالجوهر (علة  
 للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معلولها) اى بالحصول (فلا دور) قوله (ربما قال)  
 اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان  
 توقف على التحيز) اى الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما علمنا حصول الجوهر في حيزه بتلك  
 الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض أن قيامها به متوقف على ذلك  
 الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من أن العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم  
 من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول  
 في الحيز (جازا نفي كالعلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول  
 في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن أن توجد تلك  
 الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز  
 الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر  
 الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عني به عدم  
 جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلول  
 متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علمته بلا عكس قال المصنف (وهو) اى ما ذكره هذا القائل  
 (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بأن مجرد امتناع  
 الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا أن ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بأن  
 قيام الصفة بالشيء معناه أن تحيزها تابع لتحيزه ولا شك أن تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له  
 فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود أما اول فلانه لا تنصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام  
 الصفة المذكورة بالجوهر اما أن يتوقف على حصوله في الحيز ولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق  
 بما ذكره او اعترضه وارد عليه وأما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى  
 فلا وجه لجمعه جز الدليل آخر وأما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني  
 بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو أن قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله  
 هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لالشق الثاني المذكور



في الكتاب (تنبيه) على ما يتسلك به من اثبات الكون على الكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو  
انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمخيز) الذي هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات  
الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما اى حيز كان (وانما يقتضى حصوله في حيز ما) مخصوص  
(بحسب ما يقارنه من شرط يعينه) اى يعين ذلك الحيز الخاص وحصوله فيه فهناك امران  
احدهما الكائنية اعنى الحصول في الحيز الخاص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبته) اى  
المقتضى لنسبته (الى الحيز الخاص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو المقتضى وبين  
الحصول في الحيز اعنى الكائنية المقتضاة (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (امكن) اى نحن نسلم أن  
نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج  
عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وانه ما ذاق نحن لانسلم أن حصوله في الحيز معلل بصفة  
اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز الخاص) انما يثبت له (عندنا  
بخلق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له \* (المقصد \* الثاني انواع السكون اربعة)  
هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (في الحيز  
اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا والثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان  
لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز  
آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان  
ويرد على الحصر) اى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في اول الحدوث) اى  
حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لاني ذلك الحيز  
ولا في حيز آخر فلا يصح كون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في  
اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون في اول الحدوث  
(سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص  
الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك فهو لا لم  
يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكات اذ ليس فيها  
الا الا كون الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكات) في  
تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انهما (ضد السكون فكيف  
تكون) الحركة (مركبة منه) فان احدا الضدين لا يكون جزأ الاخر (قلنا) في رده هذا الابطال ايست  
الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور  
اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس الكون)  
الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول  
فيه (متماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثاني  
فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان التماثلين لا يتخالفان قال الامدى ذلك الاشتراك  
لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم أن ما ذكر اخص صفاتهما  
(و) ايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل السكون الاول وهو حركة باتفاق فكذا الثاني  
قال الامدى وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان  
يعتبر) اى يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (في الحركة ان لا تكون مسبوقا بالحصول  
في ذلك الحيز لان تكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني  
حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه  
سكونا في هذا المكان والحاصل اننا لا نعترف في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول



زمان الحدوث سكونا ولنلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكّات لكنا نعتبر في الحركة عدم  
 المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوق بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا  
 أن يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معاً في الحركة اذ لو حلت  
 على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم أن يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا فائز به  
 ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اى حين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن  
 (لا تكون الحركة بمجموع سكّات) لان السكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة وهو مردود بانهم  
 يدعون أن جميع اجزاء الحركة سكّات لأن كل سكون يجب أن يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر  
 فان الكون في اول الحدوث سكون عندهم وليس جزءاً للحركة اصلاً (والنزاع) في أن الكون في اول  
 زمان الحدوث سكون او ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان  
 ذلك الكون سكونا ولزم تركيب الحركة من السكّات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز  
 كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة  
 بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضاً تركيب الحركة من السكّات فان الكون الاول في المكان الثاني  
 اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك أن الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول  
 فيه (واما الاول) وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن  
 ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع وانما قلنا امكان  
 التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاه) اى مكان خال عن التميز (عند المتكلمين)  
 فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما  
 (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فنه قرب و) منه (بعده متفاوت) في مراتب البعد (و) منه  
 (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل  
 جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معافانه غير جائز عندهم لما مر من أن  
 العرض الواحد لا يقوم بشيئين لاعلى أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما معاً والا  
 لم يكن واحداً حقيقة (او وضع احدهما) اى ولان الاجتماع وضع احد الجوهريين بالنسبة (الى الآخر  
 فانهم) اى المتكلمين (لا يثبتونه) اى الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما  
 (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى  
 ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعا واحدا قائم  
 بمتعين ومنهم من يتوهم أن الاجتماع من مقولة الوضع \* (المقصد \* الثالث الكون) اى الحصول  
 في الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعة) على رأى المتكلمين  
 موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد  
 في الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لافصول  
 حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقاً بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة اوفى ذلك المكان  
 كما في السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى يكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه  
 مسبوقاً بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه)  
 كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء  
 السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركاً) فالجردات لا توصف بالسكون الذى هو  
 امر عدمى عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تبينه اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة)  
 المذكورة امور (اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (كان تسميتها انواعاً مجازاً وانما هو  
 نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافاً في الماهية (بل) ربما لا توجب ايضاً اختلافاً



في الهوية الشخصية (أذا لكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء واقتراق  
 بالنسبة إلى جزء آخر ولو فرضنا جوهر فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا اقتراق)  
 مادام منفردا (وإذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضا له والكون) الثابت له أولا باق (بجمله)  
 لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته \* (المقصود \* الرابع) فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين  
 الأولى اذا تحرك جسم) من مكان إلى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لأنها  
 قد فارت احيازها (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك) والا كان ساكنا  
 اذا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس يساكن (اذلوسكن) مع حركة  
 باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولأنه) أى الجوهر  
 المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متميزا به  
 أيضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) أى عن حيز الكل (إلى) حيز (آخر) اذا المفروض أن الكل خرج  
 تمامه عن حيزه فيكون هو أيضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذا حيزه الجواهر  
 المحيطة به) وأنه لم يفارقها ولم يتصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والأولون) القائلون  
 بكونه متحركا (جعلوه) أى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر  
 المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركا كالاختلاف راجع إلى تفسير الحيز  
 كما سيصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) فقيل ليس يتحرك كالجوهر المتوسط  
 وقيل متحرك وكيف لا (وأنه أولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (أذهو يفارق بعض السطح المحيط به)  
 أعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئا من السطح  
 المحيط به (والحق أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز كما نبهت عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان  
 المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز إلى حيز آخر  
 وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه أصلا وأما المستقر المذكور فإنه  
 يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتد عليه ثقل الجوهر كما هو  
 المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه أصلا الصورة (الثانية) قال الاستاذ أبو إسحاق  
 (إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة إلى جهة (بحيث تبدل المحاذاة  
 بينهما) (فالمستقر) في مكانه (متحرك والزعم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) أى على الجوهر المستقر  
 (جوهران كل) منهما (إلى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركا إلى  
 جهتين) مختلفتين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الإلزام الحركة فسمان قسم  
 يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون  
 الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا إلى جهتين (انما يمنع في حركة يزول به المتحرك عن مكانه  
 دون ما يزول به المكان عنه) كما في الصورة التى فرضتموها (وشدد الكبير عليه) أى على قول الاستاذ  
 (ولا معنى له) أى للانكار وتشديده (لأنه نزاع في التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف  
 المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين فالتزمه  
 كما أن جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكات بل كون  
 الحركة عن المكان الأول عين السكون في المكان الثانى فالتزموها والمخالفون له يطلقونه على  
 القسم الأول ولا مشاحة في الاصطلاحات \* (المقصود \* الخامس) اتفق القائلون بالا كوان على أنه  
 يجوز وجود جوهر فرد مخفوف بستة جواهر (ملاقيه له) (من جهاته الست) الاما نقل عن بعض  
 المتكلمين (من) أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لا أكثر من جوهر واحد (حذر من لزوم  
 تجزيه وهو مكبرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات



(و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف  
يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هنالك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية  
ولا ممكنة التلاقي (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم  
اختلفوا فقال الشيخ) الاشعري (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن  
أن يتخللهما ثالث كما مر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بجزءه بل هي امر زائد عليه  
وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون  
المجاورة فانه غير حاصل للجوهر حال انفراده عن غيره فيستغيران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا  
(التأليف والمماسه غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحددان عقبيها  
(و) قالوا ايضا (المباينة اى الاقتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هي شرط للتأليف (فلذلك تنافى  
المباينة (التأليف) لان ضد الشرط يتنافى المشروط (لانه ضده) اى لان المباينة بتأويل الاقتراق ضد  
التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما  
المماسه والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط  
بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) اى  
المماسات الست (نغنيه عن كون سابع يخصه بجزءه) وقالت المعتزلة المجاورة بين (الجوهر (الطيب و)  
الجوهر (اليابس تولد تأليفاً) واحداً بينهما (فأماهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من  
الجواهر فقبل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر  
واليه اشار بقوله (فهنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد واذا  
جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لاسبع حذر من انفراد كل جزء)  
من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطال هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها  
الطائفة الاولى (بانه) قدم أن المباينة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له  
ولاشك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحيط بها  
(وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة أن يبطل  
التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (المماسه) بين الجواهر (نفس المجاورة)  
بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور والمماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لها حقيقة)  
وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسه والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد  
المماسه والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بجزء) اى اذا حصل فيه (ثم توارد  
عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل  
لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت  
الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى مكوّناً والكون  
المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلاً للكون الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسه والكون  
المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والا كوان المختلفة على اصله ليست غير الا كوان الموجبة  
لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول  
اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون  
الجوهر أو ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يتمنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان  
مبايناً له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبية على أن قول القاضى أقرب الى  
الصواب ولم يتعرض لما أورده الا ممدى من تزييفاتها لانه زيادة تضيق للاوقات (فروع) على اصول  
اصحابنا في الاجتماع والاقتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره بتصور (له ست مماسات معينة)



لان ما يماسه لا يكون الامعينا (وضدها) اي ضد تلك المماسات المعينة (ست مبيانات غير معينة)  
 لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مبيانات غير معينة مضادة  
 لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المبيانة (قبل  
 المماسات واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول يضادها) اي يضاد المماسات الست المعينة (ست  
 مبيانات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر يضادها (ست) من المبيانات (معينة هي)  
 المبيانات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الامدي (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسات) وكذا  
 المبيانة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبهم ويرد عليه انه لم لا يجوز أن يكون ما  
 للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع (الثاني)  
 الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما احياز (كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر)  
 بلا شبهة (فقال الاصحاب) قرب من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد  
 يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته (بمقدار حركته فيبطل  
 ما قاله الاصحاب) (اللهم الا ان يراد) اي يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اي الكون الموصوف  
 بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زائد) على الكون (هي المبيانة  
 والمجاورة فمكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبار  
 ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الامدي اذا ضم جوهر ثالث الى احدهذين  
 الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قرب من احدهما  
 عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد ألا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد  
 الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قرب من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني  
 على ان البعد هو المبيانة والقرب هو المجاورة وأن كل جوهر فرد له ست مبيانات لستة جواهر  
 فاذا جاور جوهرها فقد زالت مبيانة واحدة وبقيت خمس مبيانات على ما هو اصله والحق ما ذكره  
 الاصحاب فانه مبني على أن الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع  
 (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهر آخر (من جهة فهل يقال انه مبين) لذلك الجوهر الآخر  
 (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول (المماسات) في تلك الجهة الاخرى  
 (ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسات (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ)  
 اي حين هو محاس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المبيانة امكان المماسات في ثلاث  
 الاحوال فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع (الرابع يجوز المبيانة والافتراق في جملة  
 جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل  
 لا) يجوز (اذ لا تجوز المجاورة) بين الكل ولا بد في المبيانة من امكان المجاورة قال المصنف (ويكنى) يعني  
 في الوصف بالمبيانة (جوازها) اي جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع  
 هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذي حداني) وبعثني (على ايراد هذه الابحاث امران)  
 احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلفا) تعليل لتحقيق  
 (الابحاث) اي الى حقيقة الاكوان (مما قالوا به من لوازمها) واحوالها يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع  
 الخطب في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فرجا  
 يتوصل به الى معرفة حقيقة ثنائيهما (ان لا تظن بكتابتنا هذا اعوازه لها) اي لهذه الابحاث (قصورا)  
 فيه (والا فلا يجدى) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما توقف  
 هي عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطوّل الكتاب) بذكرها (وليس  
 من دأب الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالاجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (وادكر) اي احفظ



وتذكر (هذا العذر) الذي مهدناه لك ههنا (لدى ما عسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عنى لا تمتك) اى لومك \* (المقصد \* السادس من لم يجعل المماسه كوناً) قائماً بالجواهر كالتقاضى واتباعه (اطلق القول بتضاد الا كون) على معنى أن كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) اجتماعين فرضاً (اما ان يوجب تخصيص الجوهر بحيز واحد وبجيزين والاول اجتماع المتلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمتلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الاعلى سبيل التعاقب كما اذا كان مستقر في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقاً فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسه (كوناً) مخصوصاً قائماً بالجواهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجواهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الا كون (اضداداً ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الامدى والحق هو الاول للماسبق من أن المجاورة والمماسه والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية \* (المقصد \* السابع في اختلافات للمعتزلة) في احكام الا كون (بناء على اصولهم احدثها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلافوا في بقاء الحركة فنضاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت) الحركة (كانت سكوناً والتالى باطل اما الملازمة فاذلا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) والحركة هى الكون في الحيز الثانى عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثانى كوناً مستمراً في الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالخاصل) اى فالكون الخاصل (في الآن الثانى) في الحيز الثانى (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الخاصل في الآن الثانى (كوناً آخر) متجدداً (لا الكون الاول) الذى هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هى الكون الاول في الحيز الثانى (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه وهو الكون الثانى في الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج في تغيير ان قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالى (بما مر من ان المنافى للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تتجامع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافى السكون فيه فجاز أن تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الخصول في الحيز الثانى الذى هو السكون) فان قلت لا يخفى أن الكون الاول في الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا أن الكون الثانى في الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك أن لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثانى اذ على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اى انه قال ببقاء الحركة وبأن الكون الاول في الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى في الزمن الثانى المسمى بالسكون (ثانيهما) اى ثانياً الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى في الجوى) من غير أن يكون تحتها ما يقيه فلا بد ههنا من تجديد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارىء الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقياً) لا متجدداً (اهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فانه لا بد أن يكون متجدداً (اذ لو بقي لم يكن مقدوراً) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لوامر)



الحق (بالحركة ولم يتحرك) بل استقر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأنم) اذ لا يأنم على اصلهم الاعلى  
امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به (وهو خلاف الاجماع)  
بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (ولرب هذا) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هاشم)  
فلم يجد عنه محيصا (والترجم) التأثم (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده  
المستلزم لعدمه اذ ليس هنالك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون (فلقب  
بالذهني) اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في أن الثواب والعقاب انما يعلقان بما يصدر عن المكلف  
بقدرته ويستمر مذهبهم في الذهن واما لانه اثبت التأثم والعقاب بما يدرك بالذهن وليس صادرا  
عن المكلف اصلا (ثالثا قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر  
الى الجوهر اولسه مغمضا لعينه وهو) اي ذلك الجوهر (ساكن او متحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة  
بين الحالتين) اي حالى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة (ومنع ابو هاشم)  
واحج (بان) الحركة عين الكون في الحيز بعد أن كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن  
الثاني كما هو مذهبهم ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته  
اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون  
في الاحياز المعينة غير مدركة الا يرى أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط)  
فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان رايها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات  
اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخبرتها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد  
من الهواء وأن الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه) تبدل عليه  
كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين  
المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه  
وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزه (بخلاف  
مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائي  
التأليف ملموس ومبصر) اي مدرك بالقوة اللامسة والبالصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة)  
ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) اولسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات  
محسوسة بهاتين الحاستين (ومنع ابنه في احد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان)  
اي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المتخالفة (او غيرها) من الامور  
المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو روى التأليف وهو)  
امر واحد (قام بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها الى الصفحتين) معا وذلك لان تأليفها واحد  
قام بكل جزئين من الصفحتين فاذا روى قائما بالصفحة العليا فقد روى قائما بالصفحة التي تحتها  
ضرورة اتحادهما (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (للم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا  
وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني انه لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة  
العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر  
الصفحة العليا فيما بينها على أن لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز  
انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها قال  
الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر) من اننا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر  
الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والنشابة في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنع  
ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمعلين بناء  
على اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اي في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون



التأليفات مختلفة ومشاركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما ثبت اذا لم تكن  
التأليفات مختلفة فالقدمة المذكورة في الدليل متوقعة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها  
قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كن يضم اصبعيه ومنعه ابنة اذ يتنعج) وقوع التأليف  
(دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على أن المتولد من السبب لا يكون  
مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعا ذهب اكثر  
المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست)  
المجاورة المذكورة (شرطه لانها لو كانت شرطا لابتداء) اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه (لكانت  
شرطا) له (في الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت)  
والخنزور (الصم الصلاب) ونحوها فان الرطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اي  
هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالقدرة (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنه  
من قال انها) اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان التأليف الذي يصعب معه الفك  
والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة  
وجودا وعدمه فهي شرط له (ومع ضعفه) اي ضعف الدوران وعدم دلالة على أن المدار شرط للدائر  
(فلعل ذلك) اي الاختلاف بين المجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس  
التأليف) كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويؤسوسة بعضها (الفصل الثاني في  
مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر (الاول قال الحكماء) الجسم اما أن يكون متحركا  
او لا يكون والثاني هو الساكن لان الساكن عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك (والحركة)  
عرفها ارسطو ومن تابعه بانها (كالمثل اول بالقدرة) اي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان  
(ذلك ان كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والافعدم محض) اذ يكون  
حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة  
فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة  
لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لا نافر ضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون  
بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالقول على رأيهم او بالفعل في بعضها وبالقوة  
في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طاب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع  
ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا  
بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك)  
اي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال انصافه بها (وهو) اي الحركة (امر حصل له بعد ان لم يكن)  
حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله (فهو) اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كالمثل) اي  
للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل  
بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحاصل  
والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تام  
بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعبر في مفهوم الكمال  
كونه لا نقابا حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لا ثقة بصاحبها (وانه) اي ذلك  
الامر الذي هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلا (فهذا)  
الممكن الآخر (كالمثل ثمان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كالمثل اول)  
بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل  
(ثم انه) اي المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فشيئ منه) اي من الكمال الاول الذي هو الحركة (بعد بالقوة)



فهو) اى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب  
 حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه أن الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن  
 حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل  
 ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كماله فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال  
 الا أن التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب أن يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل  
 فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب أن يكون بالقوة في كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه  
 مادام موجودا فقد بقي منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احدهما  
 انها من حيث ان حقيقة انها هي التأدى الى الغير والسلوك اليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب  
 ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدى تأديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات  
 بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضى أن يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا  
 اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته ومادام لم يصل فقد بقي من  
 الحركة شئ بالقوة فهو به الحركة مستلزما لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة  
 بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بهما أما القوة التى بالنسبة الى المقصود مشتركة  
 بـ لا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن  
 واصل الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا وأما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما  
 فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل  
 فالقوة والفعل في ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك  
 قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما  
 استطاع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذى هو بالقوة في ذلك  
 الكمال وفيما تأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة  
 بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية  
 للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لامن هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه  
 الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وماعداهما من احوالها تابعة لها بخلاف  
 الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية  
 بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها  
 بحيث يجب كونه بالقوة معها ففى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه)  
 اى كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثانى  
 المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين  
 العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة  
 ويراد أن في محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة  
 معناه لما هو بالقوة في شئ من عوارضه لا في ذاته (والا) اى وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اى المتحرك  
 (كمال) اى بحسب ذاته وصورته (ايضا) كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة  
 في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلأن  
 كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة  
 لم يكن لا اعتبارا لحيثية معنى وحاصل ما ذكره أن قيد الحيثية يفيد أن القوة بحسب العارض  
 دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفي انطباق هذا الحد على الحركة  
 المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظرا لانتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالا ناول) هو



الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده  
 كانت الحركة السابقة كالأول بالقياس الى ذلك الوضع الا أن هذا انتهى بحسب الوهم دون  
 الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حتم الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى  
 للحركة السابقة عليه ولا شبهة في أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كالأول بحسب نفس  
 الامر لا مجرد التوهم فقط وفي المخلص أن تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل  
 يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً وأما الامور المذكورة في تعريفها فمما  
 لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بأن ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق  
 بمصوابها الاجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره المعلم الاقل واتباعه في تحديد الحركة  
 (قريب مما قاله قدماءهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة  
 الى الفعل اما أن يكون دفعة اولاد دفعة والثاني هو المسمى بالحركة حقيقة الحركة هو الحدوث  
 او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً يسيراً اولاد دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه  
 العبارات صالحة لفائدة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع  
 الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على  
 تصور الا آن المتوقف نظيره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً هو معنى التدريج  
 وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الا آن فالامور الواقعة  
 في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دورى  
 والى هذا اشار بقوله (فيقع في تعريفه) اى تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة  
 فيلزم الدور) قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة والادفعة  
 والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات اولية لا عانة الحس عليها وأما الا آن والزمان فهما سببان لهذه  
 الامور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل  
 الحركة معرفة للا آن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن  
 (وبقولهم بالتدريج) او ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) اتقال  
 (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً \* المقصد \* الثاني) ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال)  
 بالاشتراك اللفظي (للعنيين الاقل التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابداماً متوسطاً  
 بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى  
 (آئين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم  
 بحيث اى حتم من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه  
 وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الا آن مخالفاً  
 لحاله في آئين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الا آن والقبلية والبعديّة يتوقف على تصور الزمان  
 المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بأن هذه الامور جليلة غير محتاجة الى تعريف كما اشترنا  
 اليه (وهو) اى الحركة بهذا المعنى (امر) موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة  
 مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها)  
 فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة  
 كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها  
 وسبيلاتها عقل في الخيال امر اتممتا غير قات هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة  
 لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي  
 الحصول في حتم معين وذلك الحصول امر آتى غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايراً له



فتكون الحركة مركبة من اموريانية الوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمرة باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا (وهي بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تتالي الاستقرار) اى استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه أما منافاته للاول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في حيز كان حاصله في المنتى لامتوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضد السكون في الحيز المنتقل عنه) للسكون في الحيز المنتقل (اليه) ايضا (بخلاف من جعلها) اى الحركة (السكون في الحيز الثاني) فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم ان مبناه) اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في انفسها (وعدم تفصلها) الى امور لا تنقسم (اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا تجزى وسنتكلم عليه ونستوفى القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفردي الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهر واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والسكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعروفة بالسكون الاول في الحيز الثاني وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفردي وتركيب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منتهى تلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطيا كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنتهىها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الاثبات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل اثنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آثان أخر المبنى (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والظاهر أن يقال بطل نسبتها اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهىها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتى فالحركة انصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد أن يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أن يكون الموجود



عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغيرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لا متناح  
 ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصل دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى  
 القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اي نسبة المتحرك (الى الجزء الثاني)  
 الذي ادركه (في الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي تركه (عنه) اي عن الخيال (يتخيل  
 امر ممتد) يعني أن المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت  
 في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان  
 الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انه ما شئ واحد ممتد  
 (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا او دائرة)  
 كما ترى في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلها لان  
 اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق  
 الحركة بمعنى القطع وتصويرها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع ان يكون) هي  
 امر (وهي) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا  
 (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام  
 كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امر او هيما واما لان الزمان مقدار  
 الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها  
 ايضا وجود فيكون هذا معارضا لدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها  
 وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة  
 وانما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه \* (المقصد \* الثالث فما  
 يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى أن معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك  
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي الموضوع  
 الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة  
 بالعرض وعلى سبيل التبعية او لم نقل وهو باطل لان التدرج مثل ليس هو ذات السواد يشتمل ان  
 ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة  
 فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل  
 في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى أن معنى وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة  
 جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيات وكذا الحال في الكم والكيف  
 والوضع فالسيات من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس  
 وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك أن التغير  
 ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان  
 التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب أن معنى  
 وقوعها فيها هو أن الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف  
 او من فرد الى فرد (وهي) اي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (الاولى الكم وهو) اي  
 وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الزيادة او الانقصان والاول  
 اما أن يكون بانضمام شئ اولا والثاني اما أن يكون بانفصال شئ اولا (الاول التحلل وهو ازدياد حجم  
 الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ويثبت) اي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه  
 واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اي ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصال عنه جزء) حين صغر  
 حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال



ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وايضاً للقارورة) الضيقة الرأس (تسكب على الماء فلا يدخلها) اصلاً (فاذا مصت مصاقوياً) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جذاً بماء الورد (وما ذلك) الدخول (خللاء حدث فيها) بأن يخرج المص من بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء (احدث في الهواء) الباقي (تخللاً فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضاً (ثم اوجد فيه) اي في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفاً فصغر حجمه) او عاد بطبيعته الى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل فيه) اي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معاً ايضاً (فهذا) الذي ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (انيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلمته (واما ما يسمونه) اي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيمولي ليس لها في ذاتها مقدار) وما لا مقداره في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهيمولي (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يعتد بها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدارا كبرهما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيمولي لا مقداره لها في ذاتها (ان يكون الشكل كذلك) اي أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز أن يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لا سبب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (او) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة للمادة الاخرى وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصاً عند بعضهم ولما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معيناً ينافي القول بأن الهيمولي لا مقداره لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهيمولي (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) اي من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها الهيمولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جراً يستحيل أن يكون مقداره مساوياً لمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيجب عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه (الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل) يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير أن يفصل عنه جزء وقدم ما يدل على انيته ومايته (واعلم انهما) اي التخلخل والتكاثف المذكوران في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أن تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشترال اللفظ فان هذين) اي الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الخانة وهو) اي المذكوران في التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منهما حركة في مقولة الكم الوجه (الثالث التفوق



وهو ازدياد حجم الجسم بما ينظم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) أما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول وأما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينقص عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتردد في النمو قد يهزل وتحقيقه أن الزيادة اذا حدثت المتأخرة في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو وأما السمن اذا صار سمينا فان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تهريقها والنمو فيها فلذلك لا تتحرك اعضاءه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو في اللحم الا أن اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور أن النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اینه او وضعه او كيفية لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زائدة مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخل بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله الجيب والافاقول ما قاله الامام واعلم انه اذا اعتد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد السمن والهزال منها ايضا (الثانية) من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) وقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدرج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من انكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالخار عنده لا يصير باردا او لا البارد حارا (وزعم ان ذلك) الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو (كون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) أي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائما الا ان ما يبرز منها) أي من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيةها (وما لم يكن) منها (لا يحس بها) وبكيفيةها وهو لا اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا أن الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والالكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد) جدا (بل وفي الجمد) ايضا (وانه ضروري البطلان ومع ذلك) ننبهك على بطلانه ونقول ان صحيح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد (فن ادخل يده فيه كان يجب أن يحس بحرته) أي بحر باطنه (او يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وايضافا شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا) مشاهدة (ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامن فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لا حرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى أن الحار مثلا اذا صار باردا فقد



فأفرقه الأجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم إنما يصير حاراً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض أجزائه ناراً ويختلط بالأجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال أيضاً باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الأجسام من كيفية إلى أخرى وأما أن ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء إلى السخونة يسيراً (الثالثة) من تلك المقولات (الوضع حركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان إلى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه أما حاوية وأما محوية وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يؤهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الأمر كذلك فإن الفارابي قال في عيون المسائل حركات الأفلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فهم من قال لأجزائه بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضاً (أمر موهوم ومنهم من قال يتبادل النصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة) الحاوية والمحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لأن مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الأجزاء لا بالأمور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فإن قلت إذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً كحركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك أيضاً متحركاً كحركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الأجزاء عن أماكنها وإنها أن يكون مجموعها كذلك وأما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بأن المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها حركة مكانية يتبدل بها أمكنة بلا شبهة (الرابعة) من تلك المقولات (الايين وهو) أي المتحرك في الايين (النقلة التي يسميها المتكلم حركة) فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم إن في الحركة شبهة عامة هي أن يقال المتحرك في الايين أن كان له من مبدأ المسافة إلى منتهائها أين واحد فليس متحركاً في الايين بل هو ساكن مستقر على أين واحد وان كان له أيون متعددة فأما أن يستقر على واحد من تلك الأيون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وأما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين الآن واحد ولا شئ أن تلك الأيون الآنية متعاقبة متتالية إذ لو كانت متفصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شئ من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية وإذا كانت تلك الأيون متعاقبة كانت الآتات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها إلا بأن يقال للمتحرك في الايين من مبدأ المسافة إلى منتهائها أين واحد مستقر هو كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبه إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تعدد بالفرض كذلك يتعدد الأيون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الايين المستقر أيان متصلان بل كل أيين مفروضين في ذلك الايين المستقر يمكن أن يفرض بينهما أيون آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تسالي الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كقيمتان متصلتان بل كل كقيمتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كقيمتان آخر كما أن كل أيين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آتات أخرى فلا يلزم شئ من المذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة



أما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته (بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون  
 من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنع) اي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين)  
 وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون  
 (وسلم الاستحالة وهو) اي ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (أما النار والباقية)  
 من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعني غاظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف  
 بالقياس الى النار والماء اكدف منه والارض اكدف من الماء (او الارض والباقية) تكونت منها  
 (بالتخلخل) اي برقة القوام (او هو) اي ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط  
 اما الماء او الهواء (والبواقي) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض انه الماء كان حصول  
 الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل  
 وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل  
 (محفوظة) ثابتة (في الاحوال كلها) اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصاب  
 في الكيفيات (وابطله) اي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبهرن) فيما بعد كما ستطلع  
 عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعني تبدل الصورة بصورة اخرى  
 (تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتعكس) هذه الموجبة الكلية  
 بالعكس المستوي (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد)  
 فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه (الثاني اختصاص  
 الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلا (بجزء طبعيا) اي بجزء معين من اجزاء الحيز  
 الطبيعي لذلك الجسم انما يكون (صورته) اي صورة ذلك الجزء (وهذا) اعني استناد ذلك  
 الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثه) فان ذلك  
 الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا شاهد أن الاجزاء المتساوية  
 في الصورة حاصلة في احياء متباينة ولا يجوز ايضا أن يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز  
 اذ لو قدر ناء دم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احياءها ولا بد لحصولها فيها حينئذ  
 من سبب ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوته  
 عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكوين حاصلا في ذلك الحيز  
 لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول  
 أن الاصل) ان اخذ خارجا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس  
 (وان اخذ حقيقة صادقة وكان العكس كذلك) اي حقيقة ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقة  
 (صدقه خارجا لانه) اي الموجب الجزئي الخارجي (اخص) من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق  
 الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اي فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسم موجودا  
 يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية  
 التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحياءها  
 امرامفارقا وتساوى نسبه الى الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المفارق متعديا على وجه  
 يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد)  
 في ابطال نفي الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدالتهما على أن العناصر  
 ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتي) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان أن تبدل الصورة باخرى  
 لا يجوز أن يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بأن يتحرك  
 محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التنبص) بأن يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على



قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بأن ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسير اسير سواء كانت الاخرى اقوى اواضعف او مساوية (لان في الوسط) اى في وسط الاشتداد او التناقص بل في وسط الانتقال التدريجي (ان بقى نوعه) اى نوع الجوهر المتقل منه (لم يكن التغير في الصورة) اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولوقبل ان بقى شخصه امكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لاشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد أن يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آتية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تسالت الآتات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بأن بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلوه المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبدية وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما نتقي بانتفاء المتحرك تنفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هنالك الا كيفيات آتية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآتات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرح حوا بأن الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لا تنفاء لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا ما مر من أن المتحرك في الكيف مثلاً فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سبالة كما عرفت ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضاً تقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها (وايضاً فبدأ الحركة) اى ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) للاحالة في زمان كونه متحركاً (والمادة وحدها لا وجود لها) فان المادة لا تحصل ذاتاً معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلاً وهذا الجواب كما ترى مبني على أن الهيولى ليست الاشياء بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال (واما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها في المفهومية (بل) هي (تابعة لغيرها) فان كان متبوعاً فباللاشدة والاضعف قبلهما) المضاف ايضاً (والافلا) يعنى ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض أن ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونة اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معروضها الحقيقي اعنى السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك



في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم  
 مقداراً منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس اوضاعه فقد انتقل الجسم  
 في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجاً وتبعاً للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء  
 هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه  
 الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها الماعرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها  
 لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها  
 بالمفهومية ومنقوض بالايين والوضع فانهم من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالاتبعية اشئ  
 وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجاً فان كونه غير مستقل بالمفهومية  
 لا ينافي ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (في النجاة ان وجوده للجسم يتبع الحركة) اي ثبوته له توسط  
 الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعاً لها  
 واعترض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها  
 وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان متى متى آخر وهو محال اذ يلزم  
 أن يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز أن يكون عروض متى للزمان لذاته لا زمان آخر كعروض  
 القبلية والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه أن يكون الانتقال في متى دفعياً اذ (الانتقال من سنة  
 الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك  
 بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس  
 الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول  
 وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير  
 منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعياً ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما  
 مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمان  
 الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلاً فانه يكون تدريجياً ايضا لا دفعياً ثم قال في الشفاء  
 ويشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شئ آخر من كم  
 او كيف فيقع التغير في ذلك الشئ اولاً ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه  
 اشار بقوله (وهو) اي متى (كلاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها)  
 فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها  
 في التبدل والاستقرار (واما) مقولنا (ان يفعل وان يفعل فثبت بعضهم فيهما الحركة وبطل) قول هذا  
 المثبت (بان المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلاً (لا يكون تسخنه باقياً والالزم التوجه الى الضدين  
 معاً) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال أن يكون الشئ الواحد  
 في الزمان الواحد متوجهاً الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف  
 التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الا ينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة  
 من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبريد وقائل أن يقول ان التسخن له  
 مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهو كذا  
 الى أن يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة  
 في اثنائها بل عند انتهائها (والحق انهما) اي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانهما ايضا  
 حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (واما في القوة ارادة كانت  
 او طبيعة او في الآلة واماً في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تنحور  
 كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال اولاً اتماً في الارادة او في الطبيعة



او في الآلة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبديل في الفاعلية كذلك وأما المقابل فربما ينتقص قبوله  
 واستعداده لتتمام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه أولا وتتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير  
 بأن التبديل في التأثير يستلزم التبديل في التأثير فتقع الحركة في المقولتين تبعا \* (المقصد الرابع العلة  
 للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والادامت الحركة بدوامها) اي بدوام الجسمية وامتنع السكون  
 على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها (وايضافا للجسمية عامة للاجسام) كلها  
 (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما (وايضافيلزم) على تقدير  
 كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم  
 باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذا  
 الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه (وايضافلانها)  
 اي الحركة التي علتها الجسمية (اما المطلوب فنقطع) الحركة (عنده) اي عند حصول ذلك المطلوب  
 (مع بقاء الجسمية) التي هي علتها (فيلزم الخلف) اي تخلف المعلول عن علته (واما المطلوب فيتحرك)  
 الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح  
 وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضالانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها)  
 الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة متقضية ويلزم ايضا دوام  
 الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة  
 طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير  
 ملائمة لها فان تلك الحالة (تتركها طبعها للسلام) أما في الاين فكما ان الحجر المرمى الى فوق وأما في الكيف  
 فكالماء المسخن قسرا وأما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية  
 كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب  
 والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانقاء احد  
 جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم أن يقال (الملائمة غاية) مطلوبة  
 (ولا تصور) الغاية (الا في الحركة الارادية) اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون  
 الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للسلام واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي أن تكون  
 هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية  
 (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الآخري) وقد يجاب بأن ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة  
 وتلخيصه أن الفعل اذا ترتب عليه امر ترتب ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل  
 على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فاعلة الغائية هي المحتاجة الى  
 الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بعد في أن يكون بعض الامكنة ملائمة لبعض الاجسام  
 فاذا قرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا  
 لذلك الممكن لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكميات والملازمة  
 بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة  
 الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعني أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون  
 وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات  
 الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلّي)  
 الحاصل للنفس (لان نسبتها الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلّي  
 لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس  
 مع تصورهما وارادتهما الكليين (بل انما هي) اي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب



عليها ارادات جزئية (فالمأشئ نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا  
 ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة المتعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك  
 الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تنجز بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج  
 بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى أن يتخيل حدا معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة  
 بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة  
 والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخييل انقطعت الارادة  
 والحركة وأما هذه الحركة القسرية فهي القوة التي احدها القاسر في المتحرك \* (المقصد الخامس)  
 الحركة تنقسم الى امور ستة الاول ماله الحركة (اي سببها الباعث) فان الحركة امر ممكن الوجود  
 فلا بد لها من علة فاعلمية (الثاني ماله) الحركة (اي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به  
 (الثالث ما فيه) الحركة (اي المقولة من المقولات) الرابع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اي المبدأ  
 الخامس ماله) الحركة (اي المنتهى وذلك) اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل  
 انما يكون (في الحركة المستقيمة واماني) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (الا بالفرض)  
 اذ ليس هنالك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر (السادس المقدار اي الزمان  
 فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها  
 انتقال من حالة الى اخرى تدريجيا \* (المقصد السادس قد علمت) انما (ان الحركة متعاقبة بامور  
 ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها (ضرورة ووحدتها)  
 اي وحدة الحركة (كما قدمنا) في مباحث الوحدة (اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه) اي في بيان  
 وحدتها (ثلاثة ابجاث احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض  
 الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص  
 (بمعين ولا بد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة اعني المقولة (اذ الشئ)  
 الواحد (قد يستحيل وينقسم) في زمان كونه قاطعا للمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع  
 المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحادها (من حيث اختلف  
 ما فيه) الحركة اختلفا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) اي  
 للشئ الواحد (انواع من الاستحالة كالسخن والتسود والترقح) في الفاكهة مثلا فتعددت الحركة  
 لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان ادرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس  
 بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة  
 في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا (ويتبع ذلك) اي وحدة ما فيه الحركة (وحدة مامنه  
 وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة) فوحدتها تابعة لوحدة  
 ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتها (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة  
 (وحدة مامنه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون  
 الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة  
 الى العودية الى السواد) وتارة (منه) اي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد  
 وتارة) منه الى الجرة الى القمعة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن أن يفرض  
 على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال  
 فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة  
 فظهر أن اعتبار وحدتها لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار  
 وحدتها ولقائل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدها



ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا  
وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدة ايضا (ولا بد) في وحدة  
الحركة (من وحدة الزمان اذا الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على  
ان المعدوم لا يعاد بعينه) فانه لوجوز اعادته كذلك لحاز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة  
في زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة  
الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدهما الما من وقوع الاستحالة والنق وقطع  
المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا  
وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم  
وحدة ما فيه كما اثبتنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو  
انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها أى  
واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة  
شخصية (فان المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما  
(واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا يتميز) في تلك الحركة (يوجب الاثنية) فيها (غير ما يتوهم  
من امتداد بعض الى محرك والبعض الى محرك) (آخر ولا تجزى فيها بافعال ولا فصل) بسبب اختلاف  
الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق  
والغروب والمسامات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له  
اثر لم يكن محركاً وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع  
مؤثرين على أثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين  
متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اي ثاني الابحاث (في وحدتها  
النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص  
هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) اي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه  
و) وحدة (مما منه و) وحدة (ماله) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة  
بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل)  
من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة (نوعاً من الحركة) وان اتحد مآله وما اليه اما في الكيف  
فمثل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القمعة الى السواد  
واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا  
مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم  
من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم  
مختلفان بالماهية لا بالاعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة  
بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد مآله وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضمها الى  
اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة  
فيهما (وكذلك مآله وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد ما فيه  
كالصاعدة والهابطة) في الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين  
في كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد  
ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة  
بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار أن عرض لاهدهما الفوقية  
وللاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافهما في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لاهدهما اختلافهما



بالمبدئية والمنتهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية  
 كذا في المباحث المشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة  
 بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر و (ما مر) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب  
 تعدد في الحركة بحسب الشخص (واذا لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص)  
 في الحركة (فالنوع اولى) بأن لا يوجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب  
 اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (فحركة الجحر الى العلوق سراو) حركة (النار ايه طبعها  
 لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى  
 القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة ايضا (بوحدة ماله) الحركة  
 (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص  
 (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف هنالك ما فيه وما منه وما اليه  
 وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون  
 اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة) فلا  
 فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في  
 وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدارها (واختلاف  
 العوارض) بالنوع (لا يوجب النوع) في المعروضات كما أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع  
 عوارضها (ثانها) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية)  
 لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وانما هو) وحدة (ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس  
 جنس من الحركة) فالحركات الاليفية كلها متحدة في الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية والكمية  
 (ويترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف  
 جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهى جنس فوق الحركة في المبصرات وهى جنس فوق  
 الحركة في الالوان وهكذا الى أن تنتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية \* (المقصد  
 السابع الحركات منها) ماهى غير متضادة ومنها (ماهى متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل  
 (ان لا تضاد الا بين الانواع) الحقيقية (الداخله تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة  
 والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها  
 حيناً) من الاحيان (فلا ماهياتها) اى ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستتبدا الى ماهياتها  
 بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما لا تضاد بين المتجانسة) المتشاركة  
 في الجنس الاخير (منها) اى من الحركات (فى الاستحالة كالسدود والبيض) فانهم انواعان مندرجان  
 تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين  
 البصفر والاحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك (وفى الكم كالتنوع والذبول  
 والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حد محدود فى الطبع يتوجهان اليه وبينهما  
 غاية الخلاف فـ كذا بين الحركتين اليهما كذلك الحال فى التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما  
 حد لا يتجاوزه (وفى النقلة كالصاعدة والهابطه) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود  
 وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالاً بقوله (اذ لها) اى للحركة فى هذه المقولات الثلاث  
 (فى كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والابيض بينهما غاية  
 الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين  
 ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من أن الحركة  
 المستديرة لا تضاد فيها \* (المقصد \* الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطه



ضدان) بلاشبهة (وان اتحد ما فيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد  
للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه (ولا تضاداً للحركة  
لتضاد) الحركتين (الطبيعتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض  
صعد عنه طبعاً واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد  
مع وحدة الحركة وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في  
المخلص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم  
لانهما انتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب أن يكون  
بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض  
اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب  
بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه أن لا يكون تضاداً  
في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة  
الحجر قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد  
الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا تضاداً المتحرك  
لان حركة الحجر قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا تضاداً لزمان  
قانه لا تضاد فيه) اي في الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية (ولا يمكن توارده)  
اي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على  
الموضوع الواحد (واكونه) عطف على قوله فانه كانه قبل ولا تضاداً لزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه  
(عارضاً) للحركة (وتضاداً عوارضاً لا يوجب تضاداً بعروضات) فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن  
مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول) اي ليس تضاداً للحركات للحصول (في الاطراف) التي هي مبادئ  
الحركات ونهاياتها (لانه) اي الحصول في الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول في المبدأ  
(يحصل قبلها) و يعدم عندها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول  
في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاداً (بل) تضاداً للحركات (للتوجه) من الاطراف والنهايات  
اعني (بحسب ما منه و) ما (اليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) اي من حيث انهما متضادان اعني  
أن يكون مبدأ احدي الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهى هاتين متساويةا و ليس يكفي تضاد  
الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحجرة لا تضاد الحركة من البياض الى  
الحجرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فان الحركة من الحجرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحجرة الى  
السواد وذلك لاتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحينية اذ لا بد من اعتباره (فانهما) اي ما منه  
وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة  
من الاول الى الثاني تضاداً للحركة من الثاني الى الاول لان مبدأهما متضادان بالذات وكذلك  
منتاهيهما (او دونه) اي دون التضاد (كسواد والحجرة) فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم  
التباعد في الغاية فلا تضاداً ايضاً بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها (او بالعرض) اي يختلفان  
لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضاً (كالمركز والمحيط لانهما جزءان) اي نقطتان  
(من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك والاخر انه غاية البعد عنه) وباعتبار  
هذين العارضين صار متضادتين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضاداً لهما بالعرض سبباً لتضاد  
الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما  
غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة  
المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان اصلاً) اي لا يختلف مبدأ



الحركة ومنتهاهما بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار أحدهما مبدءاً) لحركة  
(والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا  
تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى  
تقابل التضاد كما سنبه عليه في ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس  
ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة  
فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما  
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى انصاف  
احدهما بكونه مبدءاً والآخر بكونه منتهى (قد يكور بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فان لها مبدءاً  
متصفا بالمبدءية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الانصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة  
المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدءاً للدور ومنتهى له  
باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدءاً ولا منتهى للمستديرة  
الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) اى في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض  
من موازاة أو فرض او غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منهما موجبا للتمايز الخارجى وليس  
من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هنالك نقطة بالفعل لتكون مبدءاً من وجهه ومنتهى من وجهه  
والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الاسبب القطع وهو عليه محال  
عندهم بل يكفي لتحقيق المستديرة كون النقطة بالقوة القرينية وههنا بحث وهو أن الحركة  
المستديرة حركة وضعية فيكون مبدءاً لها وكذا منتهاهما وضعاً مخصوصاً كما أن مبدءاً الحركة الكيفية  
ومنتهاهما كيف مخصوص فاذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت  
الحركة منه كان مبدءاً لها واذا فرض سكونها ثانياً كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى  
لها سواء كان ممائلاً للوضع الاول او مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدءاً ومنتهى بالفعل كالمستقيمة  
نعم اذا فرض أن المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هنالك مبدءاً ولا  
منتهى بالفعل كما تبيننا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع  
الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدءاً ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض أن جسماً تحرك  
على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدءاً لها ومنتهاهما واحداً بالذات مختلفاً بالاعتبار الا أن هذه  
حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة (تنبيه المبدء والمنتهى) اى هذان المفهومان  
العارضان لذاتهما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والايجاب  
والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنده (واذا نسبنا الى ماله المبدء والمنتهى وهى  
الحركة) كانا متضايفين له فيبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدء والمنتهى (تقابل التضايف)  
فان المبدء مبدءاً لذى المبدء وذو المبدء ذو مبدءاً للمبدء وكذلك حال المنتهى وذى المنتهى (وليس  
بين المبدء والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدءاً لا منتهى له وبالعكس) لجواز أن يعرض حركة لها بداية  
بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف (فان قيل قد  
يكون جسم) واحد (مبدءاً) لحركة (ومنتهى) لها ايضا (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما  
في موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدء والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا اوليا حتى  
يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الاجسام (ولا يكون طرف) واحد  
(مبدءاً ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة  
أن يكون مبدءاً لها ومنتهاهما طرفاً واحداً او مالمستديرة فان مبدءاً لها ومنتهاهما نقطة واحدة مفروضة  
لكنهما لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهى وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنان



في الاعتبار وذلك كاف لها في كونه اذ لا بد من الحركة ونهايتها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل في مفهوم المبدأ والمنتى وما نسب اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه (فرع) على ما مر من أن تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتى (قالوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك سبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانه واقعة على خط هو (وتر لقسي غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدًا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحديًا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسي ضدًا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدًا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لاننا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الوجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدًا له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة) لكون ذلك الذي ذكرنا في التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان مستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان (طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اي لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضدًا للمستديرة لكان مستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوجهة من منتى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافة فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والنور والحمل والحوت والدلو وقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخر اعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن في النصف الاخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببًا للتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ما ذكره انما يدل على أن الحركة الى التوالى والحركة الى خلافة اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدين في المبدأ والمنتى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معًا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتى اهما معًا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليه وذكر في المختص أن امثال هذه المباحث الفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لا امتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك أن يكون مامنهما اليه امور موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين



المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات \* (المقصد \* التاسع الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الابنية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا تجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها) فيقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريرة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزائه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كعملها (فاذا عرض له) اي للجسم (انفعال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد ينهك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابنية رأما الانقسام بحسب الزمان ف شامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما أن لا تفارق امكنتها اذ لا أوتفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة \* (المقصد \* العاشر ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) اي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها شيء آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاكي في هذا المثال نظراً لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم الا أن يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغايراً للقول بجمع اجزائه فينتد يكون الراكب متحركاً بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدارة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالية في الاجسام المنقلة وأما ما لا يكون جسماً ولا حالاً فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعاً للحركة البدن (والاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (أما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (فيه امامع الشعور) اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية) (اولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعوره بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المتحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما أن تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد وبالسبب اتمام أن تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما أن يكون مصدرها



القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما أن تكون مع شعورها وهي الحركة الارادية  
 الحيوانية اولا مع شعورها وهي الحركة التخييرية لحركة النبض \* (المقصد \* الحادى عشر الحركة) اذا  
 قيس الى حركة اخرى فهي (اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (في زمان اقل)  
 من زمانها ويلزمها) اى الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اى المسافة التي مقدارها اكثر (في الزمان  
 المساوي) يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما  
 في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل  
 واحد منهما واما قطعها المسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التي بالعكس  
 فقطع المساوي) من المسافة (في الزمان) الاكثر (او تقطع الاقل) من المسافة (في الزمان) المساوي  
 وربما قطعت مسافة اقل في الزمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اى ليس كل بطء (لتخلل  
 السكّات) بين الحركات (والالم بحسب بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جدا (واللازم بطلانه ظاهر  
 بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكّات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء  
 بحسب) تفاوت (السكّات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عد افرس اشدّ عدوا) كما اذا قدر انه عد امن  
 اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها  
 قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون)  
 حينئذ (زيادة سكّاته) اى سكّات الفرس (على حركته كزيادة حركة المحدد على حركته) لان  
 عدد سكّاته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) اى زيادة حركة المحدد على حركته  
 (الف الف مرة) فتكون زيادة سكّاته على حركته ايضا الف الف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة  
 في تلك السكّات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة  
 اصلا وهو باطل قطعاً لانا نحس بحركته ولا نحس بشئ من سكّاته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء  
 المبني على تلازم الحركتين) المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما تنتهي النوبة اليه) اى  
 الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصرا في تخلل السكّات فيجوز أن يستدل بها  
 ههنا (وبالجمله فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفتح من فروعه يدور  
 معه صحة وبطلانها) اى من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس  
 في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي) طويلا (ولا يزال ينقص) الظل بحسب ازدياد  
 ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) اى اذا ارتفع (الشمس) مقدارا  
 (ان وقف الظل) ولم ينقص اصلا (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة  
 والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ لم يمكن أن يكون  
 هذان الجزآن متساويين في المقدار ولأن يكون جزء الظل اكبر بل وجب أن يكون اصغر وحينئذ  
 (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانقاص (اقل) من الحركة الارتفاعية  
 في المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بالتخلل ستكون (ثبت ان السرعة والبطء) بالتخلل سكّات  
 ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز أن تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك  
 جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان  
 جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هي القاضية بعدمها)  
 اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي)  
 اى حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز أن يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة  
 ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا أن عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فاحكمتم باستحالته ليس  
 بحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اى وما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم



علة الحركة مستمرة من أول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعني انهم استدلوا على بطلان تحلل  
 المسكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة  
 الى آخرها والهواء قابل للاختراق بلافقار فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها  
 توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلافقار  
 المسكنات والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة  
 فجاز أن يتحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه الاختلاف  
 بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة  
 بالنسبة (الى اخرى) مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) أي السرعة والبطء (قابلان  
 للاشتداد والتقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء  
 فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتقص \* (المقصد \* الثاني عشر)  
 قال الحكماء (علة البطء اتمافي) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان قوامه  
 اعظم كان اشد ممانعة) للطبيعة واقوى في اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر الى الارض  
 في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء (وامافي) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة)  
 اما وحدها (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكثراً) واعظم  
 (كان) ذلك الجسم بطيئته (اشد ممانعة) للقاسر والحركة بالارادة واقوى في اقتضاء البطء  
 (وان اتحد المخروق) والقاسر والحركة الارادية ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير  
 في مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة  
 تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما كثرة الاخر  
 فباعدلاً) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض أن معاوقة  
 مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على ذلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة  
 وتعاادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل أن يتحرك قاسر واحد الجسم الكبير  
 في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة  
 الاكبر \* (المقصد \* الثالث عشر ذهب بعض الحكماء) كرسطو واتباعه (والجبائي  
 من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوناً) فالجبر اذا صعد  
 قسراً ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما (و) محصول ما ذكره (ان كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة  
 (الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما أن تقطع  
 وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين  
 المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنع غيرهم) كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين  
 من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني)  
 اذ لو كان زمانياً ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان  
 الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني ويعود المحذور  
 والظاهر أن يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في ذلك الامتداد والا لم يكن  
 بتمامه حداً فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد منقسماً لعلق الوصول به شيئاً فشيئاً  
 ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة في أن الوصول لان العلة الموجودة  
 يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو ايضا موجود  
 في ذلك الا أن مع حدوثه في ان ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آني)  
 كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آني) أي حادث في ان (وأن الوصول غير أن الرجوع لا ممتنع



اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لم تتألى الآتات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ  
تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا  
الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة)  
متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن  
واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركا  
بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء  
زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانتم لا تقولون به) حتى يمنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم ان  
الرجوع غير أن الوصول فلما نعلم بينهما تغاير (اكن) لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى زمان الحركة  
الموصلة ومبدأ زمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك الى  
المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن  
ايضا ولا يمكن اتحاد الآتين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحالة  
تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك  
لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان  
آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى  
هو المنتهى فان عنوانا للمباينة طرف زمان المباينة فختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن  
يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا  
وان عنوانه آن يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين فختار انه مغاير لأن الوصول وأن بين الآتين  
زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان  
وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على  
وجوب تخلل السكون بأن اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما  
في آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع في جسم الايصال الى حد والتهيئة عنه فوجب أن يكون  
كل منهما في آن مغاير لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا  
واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلى او  
بتجوير تتالى الآتين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاءه مع  
المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائي لاشك ان الاعتماد المجتلب  
في الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) اذا الحادث اقوى من الباقي (فيصعد) الاعتماد المجتلب الحجر  
ويضعف بمصا كات الهواء المخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر  
(ولاشك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا يتقلب) المغلوب (من المغلوبة  
الى الغالبة دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون واللازم الترجيح بلا مرجح)  
اذ لو لم يكن متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما  
فيكون تحكما محضا والجواب عنه أن الجبائي ليس قائلًا بتوابع الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا  
لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات  
(واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق (فقال الحكماء)  
ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الحق بحيث  
يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون  
بين حركتيها الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل)  
بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الحق بمصادمة الخردلة



(وقد يجاب بأن الخردة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع بريجه) فإذا وصل اليه رايحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لا يكون بين الحركتين) اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون (ولا) يوجب الاعتماد (المجتلب فانه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله) فيقول (لا نسلم انه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقدمر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد \* المرصد \* الخامس في الاضافة) جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وفيها مقاصد) خمسة (الاول الابدوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اي ليس حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة **ك**ما مر (وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقة او يقال اذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذا ان يسميان مضافا منهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما (تنبه قواهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير) اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهورى اعنى المركب) وأما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققت فيه فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا \* (المقصد \* الثاني للمضاف خواص) اي خاصتان (الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكما وجد أحدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكما عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فما قولك في المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانها متضايقان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع التأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبر بهما العقل اذا قام ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايقين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما معاميه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين الاعتباريين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذوا حدهما (فقد ينفي كان كالمالك والممولود والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصة \* (الناية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) اي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابوالابن فالابن اب ابن الاب وانما اعتبرنا الجينية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذ لم يراع هذه الحيثية (لم يجب



الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة  
 انما هي للمضاف المشهورى اعنى المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كلاب والابن  
 والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس  
 هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة  
 البنوة وفي قيد الجينية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد نصب رعاية قاعدة الانعكاس  
 سيما اذ لم يكن له) اى للمضاف (من الجانب الاخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايين مأخوذا  
 مع اضافته وليس للمضاف الاخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير  
 طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (قاعته) اى المضاف (من الطرف الاخر بلنظير دال  
 على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع  
 اوصاف كل واحد من الطرفين وتطرق فيهما فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه  
 بقيت الاضافة بينهما واذا رفعتيه ووضعت غيره ~~مما كان~~ لم يتبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو  
 الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية  
 سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا \* (المقصد \*  
 الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها) اى ليس لها وجود منفرد ليتصور تعيينها بنفسها بل وجودها  
 أن يكون امر الاحقا للاشياء (فيكون محصلها) وتخصصها (بمعنا تحصل لحقوقها للغير) وتخصصه  
 (ويفهم ذلك) اى تحصلها تبع للحقوق (تارة بان يؤخذ الملقوق والاضافة معا) فتعين الاضافة  
 على حسب تعيين الملقوق والحقوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر  
 مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بان يؤخذ الاضافة مقرونا بها للحقوق الخاص كثنى واحد  
 مقيد) عارض لذلك الملقوق (وهذا تنوع الاضافة ومحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة  
 (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه في الكيف كان  
 نوعا من الاضافة) المطابقة محصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة  
 اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الاخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول  
 شخصيا كان او نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام تقيض اللازم تقيض الملزوم (انما اذا كانت في طرف  
 مطابقة) اى غير محصلة (ففى) الطرف (الاخر مطابقة) ايضا (فالنصف) المطابق (في مقابلة الضعف)  
 المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر أن أى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف  
 الاخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا  
 موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين  
 من له الرأس) يعنى أن الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا  
 ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى  
 هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الراسية التى هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الراسية وجب  
 أن تحصل الاضافة في الطرف الاخر فيكون الرأس وذو الرأس متعيينين حينئذ \* (المقصد \*  
 الرابع للحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول امان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار  
 والاخوة) (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والتخالف اما  
 محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شئ واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة  
 وكذا النصفية (اولا) محدود (كالاقل والاكثر) فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة  
 وكذا الاكثرية (الثانى انه قد تكون) الاضافة (اصفة) موجودة (في كل واحد من المضافين  
 كالعشق فانه لا در العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما تثبت في محملها



بواسطة صفة موجودة فيه (أو اصفة في أحدهما) فقط (كالعالمية فأنها الصفة) موجودة (في العالم  
 وهو العلم دون المعلوم) فإنه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها  
 (والأفلاكيوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا)  
 اى في شئ من الطرفين (كالميز واليسار) اذ ليس للميز من صفة حقيقية بها صار متبينا منا وكذلك  
 المتيسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع  
 وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمساوية)  
 والمماثلة والمساواة واعلم أن المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات  
 منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما  
 التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال  
 فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم  
 يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على أن ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه  
 لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة ليطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله  
 وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكمية هيئة الخبر  
 عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاتر (فالجوهر كالاب  
 والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والبارد  
 والمضاف كالأقرب والابعد والابن كالأعلى والاسفل ومتى كالأقدم واللاحق والوضع كالأشد  
 والخف والاصايب والملأ كالأكس والاعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا \* الخامس  
 قد يكون لها من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك  
 الطرف كالأبوة والنبوة (أو من أحدهما) فقط كالمبدأية (أولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من  
 طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن)  
 سواء كان اسم مشترك كالعلم أو غير مشترك كالجنح \* (المقصد \* الخامس ومن اقسام المضاف التقدم  
 والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه \* الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضي على الضوء)  
 الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم  
 ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على  
 حركة الخاتم (بالزمان والالزام الداخلي) فإنه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في  
 حيزه لم يتحرك اصل الزمان تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة  
 الخاتم) وليست داخلية في حركته دخول الواحد في الاثنى حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا  
 وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع  
 (اتم) واكمل (في نفسه فواجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوى الكامل  
 يوجب ضوؤا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم  
 بالعلية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنى فإنه لا يعقل ذات الاثنى وهو ذات هذا الواحد  
 وذلك لو اُحد) معا (ولا يتم له) اى للاثنى (ذات الابدان مساو) فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم  
 له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في  
 نفسها وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقبلا الى  
 كله دون سائر علامه الناقصة والمشهور في كتب القوم أن المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان  
 متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه  
 بالذات والطبع وعلى هذا ان التقدم الطبيعي شامل للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم



الذاتي على التقدير المستتر بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج  
المصحح لاستعمال القاء بينهما داخله على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان) تقدم موسى على عيسى  
عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضه الا الزمان فعناه ان موسى وجد في زمان  
ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اقولا وبالذات  
(ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج  
اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وما هيته (الرابع التقدم بالشرف) كما لا بي بكر على عمر رضي  
الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في  
الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد  
من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها (او وضعي) وهو ان يمكن  
وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك) اي التقدم الرتب حيث يصير  
المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما يجعله) انت (مبدأ فقد يتبدى من المحراب) فيكون الصف الاول  
متقدما على الصف الاخير (وقد يتبدى من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس  
فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس  
(وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لا جراء لزمان بعضها  
على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم  
الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز  
اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة  
وايس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفى هذه الاربعة (ولا  
بالزمان والالزم التسلسل) في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان آخر (وقد ابطنا ذلك) بوجهين  
في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان)  
اعني التقدم الذي لا يجمع فيه المتقدم المتأخر (وايه) اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني  
(لا يعرض) اقولا وبالذات (الالزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات  
كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا  
عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم  
هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث  
الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم (مبني لاجبات  
كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوا مرجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم  
لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سببا قارضا فيلزم وجود الزمان  
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوا قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل  
مع اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اي في هذا المبنى  
وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الاجبات عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء  
للمحصر) اي حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجهها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات  
بل هو نوع ضبط للمحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد  
فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هنالك تقدم حقيقي قطعا  
(من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات  
المتأخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب  
الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين



لانه اما أن يكون (مع اشتراطه) أي اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) أي على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني لأن وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت أن تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعاً للمتأخر والثاني وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلة النافصة سوى اجزاء المعلول (والثاني) اعني التقدم الاعتساري (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (أما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه أن زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان \* الأول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعده من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي متقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فـ كونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا \* الثاني) جميع انواع التقدم مشتركة في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر فـ (التقدم) (الذاتي) كونه مقوما) أي جزأ داخل في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلّي) كونه موجودا وفي الزماني كونه مضى له زمان أكثر لم يمتد في الشرف في زيادة كمال وفي الرجوع وصول اليه من المبدأ أولا واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى الخراب والمعية بالذات كجزءين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعائتين معلولين شخصيين من نوع واحد وأما بيان أن اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم (الموقف الرابع في الجواهر \* وفيه مقدمة ومراد) اربعة (المقدمة \* أما تعريفه) أي تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متميز بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متميز بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية او نوعية (وان كان محلا لها) أي للصورة (فهو يولي وان كان مركبا منها الجسم) اما مطلق او نوع منه (والا) أي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منها (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحرك (فنفس والا ففعل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكره (بناء) أي مبني (على نفي الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منها بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد أن يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهر) وهو ممنوع فان الظاهر هو أن الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال



ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد أن بين ايضاً (ان غير الجسم) من الجواهر  
(لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر) واللام يصح أن الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل  
هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) اي من هذين البيانين يبرهان مع أن الاول مخالف للظاهر كما عرفت  
والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلاً لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلاً للإشارة  
الجسمية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسماً (ولو أردنا إيراد  
إيراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعنى الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره  
(فلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة لجسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (اولاً) واذ لم يكن جسماً (فاما  
جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) اي بذلك الجزء حاصل (بالفعل بصورة  
والانفاد وان لم يكن جزءاً) منه (فان كان متصرفاً في نفسه والافعل) فهذا تريد حاصراً  
يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تتركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لئلا يثبت ايضاً مبنى على  
انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجمعة ليس بعضها صورة  
وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخرجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس  
جسماً ولا جزءاً ولا متصرفاً في نفسه لا يجب أن يكون عقلاً بل جاز أن يكون جزءاً للنفس او العقل  
(وقال المتكلمون لا جوهر الا المتخير) اي القابل بالذات للإشارة الجسمية (كما مر) من انهم نسبوا الجواهر  
المحددة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما ان يقبل) المتخير (القسمية) سواء كانت في جهة واحدة او اكثر  
(وهو الجسم) عند الاشاعرة (اولاً يقبلها) اصلاً (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصر  
في هذين القسمين وأن اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة (تبيينها \* الاول الجسم  
عند الجمهور) من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لكل واحد منهما (وعند القاضى) واتباعه  
ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اي الجسم هو (الذي قام به التأليف) اتفاقاً منا (والتأليف  
عرض لا يقوم بجزءين على اصول اصحاب الامتناع قيام) الغرض (الواحد) الشخصى (بالكثير)  
فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد  
(وليس ذلك نزاع لفظي) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه  
الداخلية فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدى (بل) هو نزاع (في) امر معنوي  
هو (أنه هل يوجد شيء) اي في الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (وهو  
الاتصال والتأليف كما يشبهه المعتزلة) اولا يوجد فاجتمعوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع  
الجزئين والقاضى الى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف  
(الثاني) من التبيين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اي الشكل (هيئة احاطة حدة  
واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فماله جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل  
النهاية) (الا بالنسبة الى ذي نهاية) فيكون هناك لا محالة جزآن (ثم قال القاضى ولا يشبهه) الجوهر  
الفرد (شيأ من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فالاشكال له كيف يشاكل غيره) وهذا  
ظاهر تفرعاً على ما اتفقوا عليه (واما غيره) اي غير القاضى من الذين وافقوا على نفي الشكل  
عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف  
جوانبه) كما أن الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابهاً للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان  
منقسماً (و) من (المربع) اي قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلق الفرج) وذلك  
انما يأتي اذا كان مشابهاً للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك  
الا بفرج (و) من (المثلث) اي قال بعضهم يشبه المثلث (لانه أبسط الاشكال المضلعة قال الامدى)  
ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على



ان له حظا من المساحة فله نهاية (اي حد يحيط به) (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان متعدد افضلع قال المصنف رحمه الله (وفيه نظرا لانا نسلم ان له اي للجوهر الفرد) (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذات نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا او مضلعا (والا نفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازيداد الجواهر الفردة فيه (والا) اي وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهي وهو خلاف مذهبهم \* (المرصد \* الاول في الجسم وفيه فصول) اي فصلان (الفصل الاول في) بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية (الاول في حده ومعرفته) (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكم بالاشتراك) اللفظي (على معينين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) اي هي علتها فاعلمية لآثارها هي فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) اي في الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط ولا وجوده) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب النهاي) في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير منته) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورا لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجردا كان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمود اعليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة واذا كان ماثلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغيرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا سادة منفرجة

(وتصور فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (ان نفرض فيه بعدا) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعدا اخر في اي جهة شئت) من الجهتين الباقيتين (مقاطعه له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعه لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) اعني كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر تمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناول) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بأن المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهر اولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وأن السطح يجب ان يكون عرضا



احترز عنه على تقدير النزول فتأمل (وههنا شكوك على مطلق التعريف) أي على كونه معرّفاً (شكنا  
الاول الحد صادق على الهيمولي) التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة  
الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من أن يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيمولي  
في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية  
تقبل (الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظراً الى ذات الجوهر  
ولا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك  
لان الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وأما أن هذا الجوهر  
قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا باقتدار دقيقة في احوال هذا الجوهر المستد المعلوم وجوده  
بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه \* الشك (الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد  
(التخييلية) الموهومة (جسمانية علمياً) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلاً لفرض الابعاد  
المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد  
(قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الى الفهم على أن هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم  
جوهراً او يندفع ايضا بأن امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد الموهومة  
(وعلى كونه حدّاً) مقابل للرسم (شكنا) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته في  
المقولات ودرجما يقال ليس) الجوهر (جنساً) لما تحته (والالا تمايزت انواعه بفصول جوهرية) لا بفصول  
عرضية (لا متناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنساً لها لانه  
المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك  
(في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لانواع نفس الجواهر أن يكون جنساً  
لفصول تلك الانواع كما أن سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في موضوع فقيمه  
قيدها) ليس شيء منها ذاتياً لشيء من الحقائق \* الاول (الوجود وانه عارض للوجودات بل) هو (من  
المعقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءاً لأمور العينية (و) الثاني (كونه لا في موضوع وانه عدم  
لا يصلح جزءاً للوجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والاجناس  
العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلاً فاذ كرر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء  
جنسيته انتفاء جنسيتها \* الشك (الثاني مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن أن يفرض  
فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عدمي) فلا يصلح أن يكون فصلاً ذاتياً للجسم الذي هو  
من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدّاً (والا) أي وان لم يكن مفهوم القابل امراً  
عدمياً بل كان امراً موجوداً (فعرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي  
هي من الاعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) تلك الذات  
(قابله له وينقل الكلام الى قابليته له ويتسلسل) والحاصل أن مفهوم القابل اذا كان امراً موجوداً في  
الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضاً كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير  
قابلاً لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات)  
أي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب (وهذا تسلسل في الآثار) أي العلولات لان القابلية الثانية  
معلولة للقابلية الاولى ضرورة أن النسبة معلولة للمتسمين فلا يكون متمنعاً (لانك قد علمت) فيما مر  
(ان هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون الامور المتسلسلة موجودة معاً مترتبة ترتباً طبيعياً  
او وضعياً (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بخلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بان  
القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعني أن ما ذكرتم يدل  
على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه



فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم انك ندي أن فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لمفهومه  
وقد ردت هذا الجواب بأن المذکور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلا  
فلا يكون حدًا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله  
واما افرادة ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذکور  
في الشك الاول ويتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والآن وان أن تذكر) وتتبعه  
(لما ند علمنا أنه من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا في الذهن وأن الجنس امر مبهم)  
لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما تعين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتصور  
الفصل هو تحصيل صورة المبهمة) الذي هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما يتحصل بفصل آخر فيكون  
للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره (ولا هو نفس المفهوم) اي ليس فصل الجسم  
نفس مفهوم قابل الابعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو  
(خصوصية الامر الذي هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج وما لم يكن لنا  
اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقتناه مقامها كما تقوم  
عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو  
المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية  
المجهولة هذا تصوير ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو أنه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون  
ذلك التعريف حدًا حقيقة ام لا (وثانيهما) اي ثانی المعين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذ يبحث  
عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم)  
والرياضة (فانهم كانوا يمتدنون بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا كونها  
علومًا متسقة منتظمة لا ينزع الوهم فيها العقل بل يوافق فلا يقع فيها غلط أصلا والمخالفات فيها  
على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك أن الاحسن  
والاولى في التعاليم أن يبدأ بالاسهل الاقرب الى الازهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به  
على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها  
(ملكه ان لا تقع) في ادراك الاشياء (دونه) اي دون اليقين فان امكن هذا التحصيل اليقين فذلك  
وان لم يكن كافي العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به  
(وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا التميز) والاحتراز  
عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو أردنا ان نجعله) اي المعنى الاول والثاني  
(في رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر  
والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف  
الجسم وتعددمعناه انما هو (عند الحكماء) واما المتكلمون فقد عرفوا رأينا فيه) وهو أن الجسم هو  
التميز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء  
هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه أن الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانما مناط الجسميته  
ولا شك في أن (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لا يوجد في الجسم  
بالفعل كما في الكرة وأن السطح لازم لوجوده لا ماهيته (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا  
طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها  
من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية سالحة لان يعرف  
بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصلة وكون الجسم متصلا  
واحد في نفسه لا مفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب



المعتزلة (فلم يحدث) في الشئ شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شئ) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (او نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه (ثم اختلفت المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (وقال النظام لا يتألف) الجسم (الامن اجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع جزءان فيحصل الطول و) يوضع (جزءان) آخران (على جنبه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اي فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان وبجنب احدهما جزء ثالث وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزءين او ثلاثة ليس جوهر فردا ولا جسماء عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اي من جزءين منفردين او من ثلاثة منفردة (ام لا) وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمى خطا وفي جهتين سطحاً وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فنعده الى ما يجدي) من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصاحبة) من المعتزلة في تعريف الجسم (هو القسام بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الوجود و) قول (هشام هو الشئ باطل) لا تتقاض الا قول بالباري تعالى والجوهر الفرد واتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا واتقاض الثالث بالثلاثة على أن في هذه التعريفات فسادا آخر (لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها (فانه يقال زيد جسم من عمرو اي اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبىء عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك \* (المقصد \* الثاني ليس الجسم بمجموع اعراض مجمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة) فانهما ذهبا الى أن الجواهر مطلقا اعراض مجمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا او متعددا (بالغاما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر قائم بذاته بمجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضروري) اذ كل عاقل يعلم أن الامر بالجمع من امور يتنوع قيامها بنفسها لا يكون قائم بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركيب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متميز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما أن يكون متميزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهر فردا اولا لا يكون متميزا بالذات ومن المعلوم أن ضم ما لا يتميز الى ما لا يتميز لا يوجب التميز وزيفه الا مدي يجوز كون الانضمام شرطا للتميز (احتجوا بوجهين الاول أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لا شتر اكها في صفات نفس الجوهر وهي التميز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤدافة والا كانت مماثلة فتكون اعراضا مجمعة (قلنا) لانسلم أن الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لحرارة أن تكون تلك الصفات اغراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض



في حقائق الجواهر (ولذلك) أي ولعدم دخولها فيها عندنا (فلما ان الاعراض لا تبقى) لما مر  
 (والجواهر باقية لما سبق) ولا يخفى انه يمكن أن تجعل معارضة بأن يقال الاعراض غير باقية فلا تكون  
 داخله في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس  
 الجواهر) الافراد وتمائلها في الحقيقة كالاشاعة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخله  
 في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرامع جملة من الاعراض) منضممة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت  
 مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متمثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة  
 وأما النظام والتجارت فالان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض  
 متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك انصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتمثيل  
 الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا اتقى) الجوهر (انتقت وبالعكس)  
 أي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتقت اتقت (فلما التلازم) بينهما وجودا وعدمهما (لا يفيد  
 الوحدة) ولا دخول احدهما في الآخر كالمضامين \* (المقصد \* الثالث الجسم) اما مركب من اجسام  
 مختلفة الحقائق فلا شك أن اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو  
 ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لا شك انه (يقبل القسمة)  
 والتجزئة بأن يفرض فيه شيء غير شيء (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا)  
 توجد كذلك (وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التي  
 يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركيبه من  
 الاجزاء التي لا تتجزأ) اصلا لا قطع الصغرها ولا كسرها اصلا بلها ولا وهما العجز ألوههم عن تمييز طرف  
 منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركيبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء  
 متجزئة) أي قابلة للانقسام ولو فرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم  
 تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة بأسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدّر (وحاصله أن قولنا  
 كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض  
 موجود بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس يمكن) فتكون الاجزاء  
 الموجودة بالفعل متمتعة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية)  
 مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسار اطيوس من الاوائل  
 (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل  
 الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم أن المذهبين الاولين يقتضيان  
 خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين  
 يقتضيان أن لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه  
 اصلا الا انه يقبل انقسامات متناهية اي واصلا الى حد يتوقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام  
 منتها الى اجزاء لا تتجزأ قدر تركيب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وبقرّب منه ما نقل  
 عن افلاطون من أن الجسم بالتجزئة ينتهي الى أن ينمحق فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى أن  
 تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى أن الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام  
 دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى  
 قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجمعة او متعاقبة  
 فليس مرادهم الا أن قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال  
 الفاعلية واذا تم هذا فانه قول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيقر اطيوس فانه ذهب الى ان الجسم  
 البسيط مركب من اجسام صغار لا تقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة



منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز أن لا يكون  
شيء منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم  
المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان  
بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل أن تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل  
المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها وفي جهتين او في جهة واحدة أو مختلطة  
منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا أن ستة منها لم يذهب  
اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب \* (المقصد \* الرابع في حجة) جمهور (المتكلمين)  
على مذهبهم (وهي نوعان \* النوع الاول أن نبين أولا ان كل منقسم) اي قابل للانقسام (له  
اجزاء بالفعل) اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انها) اي  
تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول أن اجزاء الجسم البسيط  
حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها (اما الاول) وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو  
منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لو كان واحدا) في نفسه غير منقسم بالفعل  
(لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية) اي استلزام المقدم للتالي (لانه يلزم) على ذلك التقدير  
(قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في  
احد الجزئين غير الحال) في الجزء (الاخر والاستثنائية) اي بطلان التالي (بينة اذ لا معنى للوحدة الا  
كونها لا تنقسم) يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام  
الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنيتية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني  
على أن الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر أنها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر  
المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة \* الوجه (الثاني لو كان القابل  
للانقسام واحدا) في نفسه متصلا في حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعدا ماله)  
وايجاد الغيره (والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها  
(واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة  
بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحدا (فان من المحال  
ان الشيء المعين يكون تارة هوية) واحدة لا انفصال فيها اصلا (وتارة هويتين) متفاضلتين (واما بطلان  
اللازم فلانه) اي اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر  
وايجاد البحرين آخرين وبديهية العقل تنفيه) وقد اجيب عنه بأنه استبعاد لا تفيد اليقين ودعوى  
الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة \* الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) في الامر القابل للانقسام  
اليها (مما يربط بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرها  
من الاجزاء (بالغاما بالغ) فان مقاطعها مقايضة بامرها (وذلك) اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن  
فرضها (يوجب التمايز) في تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء مقايضة في الوجود لم تختلف  
بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بأن مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند  
فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها لا بحسب الفرض ايضا (واما الثاني) وهو أن تلك  
الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة ايضا (الاول لو كانت  
المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام  
(لا يمنع قطعها في زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع  
نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطيء)  
اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها



في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان  
 متناه وعدم لحوق السريع للبطيء (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء  
 موجودة بالفعل غير متناهية ويحكي أن العلاف لما ورد هذا الازام على النظام التجأ الى القول  
 بالطرفة فقال ان المتحرك قد قطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى  
 هذه المكابرة بل يكفي ان يقول كما أن المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك  
 الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعهما فيه  
 واعلم أن النظام لم يكن قائلًا بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث  
 لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردّها اذ عن لها وحكم بأن الجسم ينقسم  
 انقسامات لا تنهاى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل  
 فظن أن جميع الانقسامات التي لا تنهاى حاصله في الجسم بالفعل فصرح بأن في الجسم اجزاء غير  
 متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكنا في الجسم حاصله فيه بالفعل  
 فلا يكون من الانقسامات حاصله في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزائه غير قابلة للانقسام  
 فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافية غير معترف به ومن ثمة نقل عنه انه لما عبره مثبتو الجزء على القول  
 بالطرفة اجاب بانها ليست ابعدا مما لم يكن من القول بتفكيك الرحي فالتزم قوله \* الوجه (الثاني انه) اي  
 الجسم الذي نحن بصدده متناهي الجسم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزائه  
 محصورة بينهما (وانحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين محال) فاستحال أن تكون اجزائه الموجودة فيه  
 بالفعل غير متناهية الا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه  
 \* الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض (لابد ان يفيد زيادة  
 حجم والالكان حجم الاثنى كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل  
 من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد  
 في الجهات ولا شك أن هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف  
 يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات) كلها  
 (وهو الجسم) ونوضحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية  
 اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد  
 فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا  
 فاذا فرض أن اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك أن فيها آحادا متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد  
 ونضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء  
 لا تنهاى) فبطل الكمية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في  
 الاجسام الخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد أن ينضم فيها  
 اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئت أن تبطل قوله بالكلمة (نقول وهذا الجسم له حجم متناه  
 واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهي الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه  
 (ولا شك أن بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المولفة  
 المقترضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم  
 الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة  
 المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلاف) فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية  
 المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب  
 حينئذ أن تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه



الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بأكملها الى الفعل كما مر \* النوع (الثاني) من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان يبين تركيب الجسم منها) اى من الاجزاء التي لا تتجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول وأما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا (وهو وجوه) سبعة (الاول النقطة) وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان) يعنى انه لا شبهة في أن الاجسام موجودة وانها تماس باسور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والالزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزءين منهما الا بهما فينقل الكلام الى ذلك الجزءين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح ثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين تماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والالزم احدا الامرين كما عرفت وذلك هو الخط ثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين تماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة (وايضاً فانها) اى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) اصلا (قلنا) في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرها فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهرها بل عرضا (ليكن له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرها فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له وهكذا ظهر أن اجزائه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بأن النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض مكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريانها فلا انقسام فيها \* الوجه (الثاني الحركة موجودة) بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبله فنقول ان الحاضرة منها موجودة والالم يوجد الماضي منها (ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر) ولا شك أن الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعاً فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب أن تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم) بوجه ولو فرضا (والالكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اى الحركة (غير فار ذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزءان امتنع أن يكونا مجتمعين (فلا يكون كلاهما حاضرا) بل بعضها (هذا خاف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ ما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضرا حينما ما ثبت أن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (او نقول) يجب أن تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر



لكنهم ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد  
 من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة  
 الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد  
 لا يقبل الانقسام \* الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب  
 الاصول (على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل من) مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي  
 لا تنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولا تتصور) الزاوية التي لا تنقسم (الاباثبات الجزء) لان تلك  
 الزاوية ان كانت جوهر كانت جزأوان كانت عرضاً فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم  
 والجواب أن المبرهن في كتابه هو أن الزاوية الحادة الحادثة من حدة الدائرة والخط المماس لها اصغر من  
 كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الحوادث \* الوجه (الرابع نفرض كرة) حقيقية (تماس  
 سطحاً مستوياً) حقيقية (لا مكان الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير انتفاء الجزء  
 كما هو مذهب الخصم (فأبى المماس) بينهما (لا ينقسم والا فاما) أن ينقسم (في جهة) واحدة (فهو خط  
 او) في (اكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا تطابقه) اي ولا تطابق ما به المماس من الكرة (على السطح  
 المستوي فهو مستوي) سواء كان خطاً او سطحاً (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة أن  
 يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستوي بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون ما به المماس فيهما  
 امر غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع  
 الاجزاء) من ظاهرها الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقها (وهو  
 المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بأن الكرة اذا مات السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى  
 الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت  
 منطبقة عليها اذ لا يمكن أن يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما  
 بأكملهما فلا بد أن يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينهما  
 فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبان من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماس  
 على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماس فان كانت المماس على النقطة الاولى  
 كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لم يزل خلاف المقدر  
 على اننا نقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن أن لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم  
 تتالي النقط لاننا نقول المماس على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكن اباقية في زمان حركة  
 الدحرجة المؤدية الى المماس على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماس الثانية نزول المماس  
 الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زماناً ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة  
 كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والآنات \* الوجه (الخامس  
 نفرض خطاً قائماً على خط ويمر) الخط الاول (عليه) اي على الخط الثاني (فانه تماس) الخط  
 المار (في مروره بجميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماس) بينهما (انما تكون نقطة) لان التماس  
 من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة ومماسها النقطة لا يكون الا نقطة (فالخط الممرور  
 عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب  
 (من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه أن المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد أن يكون منقسماً  
 في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا عرضاً فكيف يتصور حركة خط  
 عرضي على آخر مثله \* الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام  
 في السماء والخردلة ذاهباً الى غير النهاية فتكون اجزاءهما الممكنة سواء) لان اجزاء كل واحدة  
 منهما غير متناهية حينئذ (وهو بهت) ويرد عليه أن الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي



عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة \* الوجه (السابع لولا الجزء)  
وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكن يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية قنغم) تلك الصفائح  
وجه الارض) وتستروجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى البطلان) ورد  
هذا بما عرفت من معنى لاتناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الانقسام الى الفعل وجودا بل فرضا  
ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركيب الجسم  
منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدا ففيه للمنفذ اقناع) وطما نبهنا باطن فارجع انت الى انصافك  
في الاجوبة التى مر ذكرها \* (المقصد \* الخامس حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد)  
متصل في نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لا تجزى  
انواع) اربعة \* (النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان \* الاول كل متحيز بالذات (يمينه غير  
يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما  
في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذى لا تجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهرين  
فضلا عن تركيب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتحيزة  
بنواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها \* الوجه (الثاني انا اذا ركبتنا صفحة من اجزاء  
لا تجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضى) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير  
الوجه (المظلم اى الذى اليها وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب  
عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته  
اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا  
جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضيين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث  
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه  
يساره وهو بدى البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متميزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا  
اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شيء غير شئ كما تشهد به البديهة (النوع الثانى ما يتعلق بالماسية وهو) ايضا  
(وجهان الاول لو تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى فليست) تلك الاجزاء اجزاء (لا تجزى هذا خلف)  
لكونه اجتماعا للنقامين (بيان) انه اذا تركيب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجمعة مترتبة متلاصقة  
والا لم يكن هنالك تركيب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب يجب  
الطرفين عن التماس فانه يماس) الوسط (احد الطرفين غير ماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا متحيزين  
لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فإنقسم) الجزء الوسط مع  
كونه غير منقسم (لا يقال لانقسم ذلك) اى يجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (جواز التداخل)  
بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضرورى) فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمنع  
ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدا لا فيكون  
حيزهما) اى حيزا متداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم  
اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغاما بلغ فلا يكون تمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط  
ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المقروض)  
لانا فرضنا تركيب الجسم الذى هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون  
بين ترتيب وان يكون هنالك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المقروض  
على تقدير التداخل نقول (فالمداخل) بين جزئين انما تكون (بعد المماسية) بينهما (فلا شك ان الملاقي  
من احد الجزئين (عند المماسية غير الملاقي) منه (عند المداخل التامة فيلزم الانقسام) في كل  
واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل



حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء  
 الحلقة بأن خلقت كذلك فلا \* الوجه (الثاني لوجاز) أن يقع (جزء) لا يتجزى (على ملتي اثنين)  
 من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزءا (لا يتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق  
 واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسا لهما لا بالكلمة) أي لا يجوز أن يكون بكيته  
 مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب أن يكون ببعضه مماسا لاجدهما  
 وببعضه مماسا للآخر (ولا معنى للتقسام الا ذلك واما حقيقة الملزوم) أعني وقوعه على ملتي جزءين  
 (فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) أي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله  
 (الى جزء آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او)  
 عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) أي كونه في احد الجزءين حاصل (اما قبل الحركة) وهو  
 كونه في الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال  
 كونه في احدهما (وفي الثالث) أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب \* الثاني) من  
 هذه الوجوه (نفرض خطا) مركبا (من اجزاء شفع كسنة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت)  
 الطرف (الآخر) من الخط (جزءا) آخر (ثم) نفرض أنهما (يتحركان) أي يتحرك كل منهما الى صوب الآخر  
 على التبادل حركة (على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك) التحاذي انما يكون  
 (على المنتصف) من الخط (اذ) قد (فرضنا الحركتين سواء) في السرعة والبطء (وهو) أي منتصف الخط  
 (ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح يادني تأمل  
 صادق \* (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالحلقة مثلا (ونفرض ذينك الجزءين كليهما من  
 فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفي الخط (ثم) نفرض أنهما (يتحركان) أي كل منهما الى صاحبه  
 حركة (سواء فيلتقيان) لا محالة (في الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو)  
 أي الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) أي الجزءين المتحركين  
 (يقعان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط انتقالهما) الى الثالث (فراغ ما يسع الجزءين) معا ولا شك أن الثالث  
 لا يسعهما بل يسع واحد منهما \* النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم)  
 أي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلق (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء)  
 التي لا تجزى فانها لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء  
 أعني وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة  
 أن الحركات متفاوتة في السرعة والبطء (فثبت الثاني) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احد الامرين  
 من طريقين احدهما انه اذا) تركبت المسافة من اجزاء لا تجزى فاذ (قطع السريع جزءا) منها  
 (فالبطيء لا يقف لما بينا) من قبل (ان البطيء ليس لتخلل السكات فهو) أي البطيء (اذن يتحرك فاما أن  
 يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول) أعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل من جزء)  
 اذ لا مجال لتوهم حركته كثير من جزء (فيتجزى) الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه  
 (وهو الثاني) من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما \* (وثانيهما) أي ثاني الطريقين المذكورين (ان  
 نبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى (فيستغنى)  
 حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكات بل يكون ذلك) أي تلازم هاتين الحركتين  
 (دليلا على ذلك) أي على أن البطء ليس لتخلل (مستأنفا) كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان  
 متلازمتين (فعندما تقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلهما لم تساو السريعة والبطيئة)  
 وهو الامر الاول (او اقل لزوم التجزى) وهو الامر الثاني (وذلك) أي تلازم السريعة والبطيئة حاصل  
 (في صور) \* (الاولى الدائرة الطوقية من الرحي مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة



اطول مسافتها وحركة النائية بطبيعة اقصر مسافتها وهما متلازمان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلا  
 (ورقت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحي الى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك  
 باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحي الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط  
 تكون مركبة من اجزاء لا تجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر  
 والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك  
 الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك  
 الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرهما فلزم تفكك الرحي عند تحركها على مثال دوائر محيطية  
 بعضها ببعض (ولو كانت) الرحي (من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن  
 ان يتفكك منها جزء بابلغ السعي وذلك) الذي ذكرناه من تفكك الرحي حال تحركها والتصاقها حال  
 سكونها (وان كان ممالا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم)  
 لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه) الغرائب (والعجائب ليثبت مذهبكم) \* الصورة  
 (الثانية فرجاره شعب ثلاث فتشبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسمان دائرتين الداخلية صغيرة  
 والخارجية كبيرة) ولا شك ان هاتين الشعبتين (يتملان) الدائرتين معا يحركتهما (وهما متلازمان  
 ضرورة والاتسكان) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التناثر) والتسايط (بعد) من الاتسكان بين اجزاء  
 الرحي \* الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه)  
 وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اي الدائرة على عقبه (مادابا عه  
 فراس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتهما متلازمان لانه  
 اذا تحرك رأس اصبعه جزأ لم يقف عقبه اصلا والالزم تقطع ذلك الشخص على قياس مامتز (ونحن  
 نعلم بالضرورة انه لا يتقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الالتم مع انه لا يجحد الما اصلا  
 (وان شئت فافرضه) اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدورا احدهما قريب  
 القطب والاخر على المنطقة) فان حركتهما في رسم الدائرتين متلازمان والالزم الانحراف في الافلاك  
 وان لا تكون موصوفة بالشدة والاحكام \* الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الخشبية المغروزة حذاءها  
 فان الظل يقطع) بالاتساق (من الصباح الى الظهر قد رامن الارض محدودا) كذراع او ذراعين مثلا  
 (والشمس) في هذه المدة (تنقطع ربع فلكها) فحركتها السرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف  
 الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبية الواصل الى طرف الظل  
 (انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس  
 (بطل الاستقامة) في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مارة  
 برأس الخشبية الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا  
 كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبية وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه  
 بين الشمس والخشبية عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه  
 الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين  
 ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة \* الصورة (الخامسة دلو على رأس جبل مشدود طرفه الاخر)  
 بوتد (في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الجبل) عند الوتد (ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى  
 رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة)  
 فقد تلازمت حركة سرية وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل  
 بذلك على الطفرة \* الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على) خط (متحرك جزأ آخر) في جهة حركة  
 ذلك الجزء (ونفرض ارجح خطا) ساكنا مركبا من اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (ده خطا) مركبا



من جزءين كائنا (على ا -) بحيث يكون د واقعا بازاء او ه واقعا بازاء - (و) نفرض (نجزاً) كائنا  
 (على د) من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا د ه (فاذا تحرك  
 د) بحركة خط د ه على خط ا - د (من ا الى - فقد تحرك ه) ا - د تلك  
 الحركة من - الى د وفرضنا) مع ذلك (تحرك نر) على خط د ه (من د وكن اي د (مقابلاً لـ ا)  
 في ابتداء الفرض (الى ه) اي تحرك نر من د الى ه (وهو) اي ه وان كان مقابلاً لـ ا ابتداء لكنه  
 (الآن مقابل لـ ج) فيكون نر حينئذ مقابل لـ ج ايضا (فقد تحرك نر) بمجموع حركته الذاتية والعرضية  
 (جزءين حين تحرك د) بحركة واحدة (جزاً) واحداً فان نر ود كانا معاً محاذيين لـ ا من خط ا - د قبل  
 الحركة والآن قد صار نر محاذياً لـ ج ود محاذياً لـ ا ب فقد ثبت حركتان متلازمان سرية وبطئية  
 وهو المطلوب وان شئت قلت (حين تحرك نر) بمجموع حركتيه (جزاً) واحداً (يكون د تحرك اقل  
 من جزء وفيه المراد) الذي هو انقسام الجزء \* (النوع الرابع ما يتعلق بالشكال الهندسية وهو وجوه)  
 ستة \* (الاول ان نفرض مربعاً من اربعة خطوط كل خط منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد في ضم  
 الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزءاً) هكذا  $\text{○○○○○○}$  (فيكون  
 كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية  $\text{○○○○}$  (ايضا  
 اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث  
 من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) في المقدار (وانه محال بشهادة الحسن والبراهين  
 الهندسية) الدالة على أن وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيه لأن مربعه يساوي  
 مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدي زوايا المثلث قائمة كانت  
 الباقيتان حادتين والزاوية العظمى بوترها الضلع الاطول (لا يقال لم لا يجوز) في المربع المذكور  
 (ان يكون القطر اطول و) ذلك بأن يقع (بينهما) اي بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع  
 (لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين) من اجزاء القطر (انوسع جزءاً كان القطر مثل) مجموع  
 (الضلعين لانه) حينئذ (سبعة اجزاء) هي الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين  
 جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك أن مجموع الضلعين  
 سبعة ايضا لا شراً كهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معاً باطلة حساباً وبرهاناً (وان كان) الخلاء  
 الواقع بين جميع الاجزاء أو بعضها (اقل) من أن يسع جزءاً (لزم الانقسام) في الجزء لثبوت ما هو  
 اقل منه \* الوجه (الثاني مثلاً قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء  
 فنقول قام البرهان) في شكل العروس (على أن مربع وتره) اي وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعي  
 الضلعين ولكن مربع كل ضلع) في المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه  
 فوق اربعة عشر) جزءاً (واقل من خمسة عشر) جزءاً وذلك لأن الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها  
 مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد  
 أن يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) اي الكسر الذي به يتم الجذر المذكور  
 \* الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اي وتر قائمته (على ضلع) من  
 ضلعي القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) اي رجل الوتر (من الطرف الاخر) كسلم موضوع  
 على جدار قائم على سطح الارض يمد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلا شك أنه كلما  
 ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شيئاً) والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع  
 (يخرج من ذلك الضلع شيئاً) اي يخرج رجله عن ذلك الضلع شيئاً وهكذا الى أن يصل رأسه الى اسفل  
 الضلع المنصوب (فان كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اي مثل ما ينحط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر  
 مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذي جرت من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا



الضلع (و) مثل (الفاضل عليه) أي على هذا الضلع أعني مقدار الانجرار (وهو) أي هذا الفاضل  
 (مثل) الضلع (الآخر) إذا المفروض أن مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (ك مجموع  
 الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب أن يكون مقدار ما ينجر إليه أقل مما ينحط عنه فإذا انحط  
 جزءا انجر أقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهو أن حركة الانحطاط  
 أسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما \* الوجه (الرابع يلزم) فيما تقدم (وجود الدائرة) وإمكانها  
 منافي لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما يتبين من قوله (فإذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا  
 (من اجزاء لا يتجزى فإن كان ظاهرا) تلك (الاجزاء أكبر من باطنها) حتى إذا تلاقى بطواهرها  
 وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها أكبر من مقعره (انقسم الجزء) لا شقاله على ظاهر  
 أكبر وباطن أصغر (والا) أي وإن لم يكن ظاهرها أكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من اجزاء  
 المحيط في جهة محدبه (أما خلا) بأن تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام  
 في الجزء أيضا لأن ما كان منه ملاقيًا مغايرًا لما ليس بملاق على أنا نقول (فإن كان) الخلاء الواقع  
 بين كل جزئين (بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها) أي ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على  
 ذلك التقدير (والحس يكذبه) فإنه محدب المحيط وإن كان أكبر من مقعره إلا أنه يستحيل أن يكون  
 ضعفه (وإن كان ذلك الخلاء) أي كل واحد منه أو بعضه (أقل) من قدر يسع جزءا (لزم الانقسام)  
 في الجزء لثبوت ما هو أقل منه (وأما خلا) بأن تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع أنه لا تفاوت  
 بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) أي باطن محيط الدائرة أو باطن الدائرة فإنها قد تطلق على محيطها  
 (كظواهرها) في المقدار (وهو) أي باطنها (كظاهرها) دائرة (أخرى محاطة بها) لا تطابقه عليه (وظاهر  
 المحاطة أيضا كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) أي الدائرة المحاطة (كثلاثة ورابعة) إلى دوائر أخرى  
 (بالغة ما بلغت فتكون اجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطبية) منها (وبطلانه لا يخفى) والظاهر في تقرير  
 هذا الوجه ما ذكر في المخلص من أنه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى دائرة لأنها إذا  
 جعلناه دائرة فاما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقى بواطنها فيلزم أن تكون مساحة ظواهرها كمساحة  
 باطنها فإذا احاطت به هذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الأولى فيكون ظاهر المحيط  
 كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة به لا تطابقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر  
 المحيط كباطن المحاطة به سائما هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها إلى أن تبلغ  
 دائرة طوقها مثل طوق الفلك الأعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة  
 المفروضة أو لامع كونها صغيرة جدا وأما أن لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام  
 لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق قطهر أن أما أن الدائرة ينافي وجود الجزء  
 \* الوجه (الخامس برهن اقليدس) في المقالة الأولى من كتاب الاصول (أن الزاوية المستقيمة الخطين)  
 قابلة للتصنيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتصنيف أيضا وهكذا  
 فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم إلى غير النهاية وأنه ينفي الجزء) \* الوجه (السادس برهن) اقليدس  
 في تلك المقالة (على أن كل خط قابل للتصنيف فإذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) كخمسة  
 مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطاني) \* المقصد \* السادس في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام  
 البسيطة الطباع (قالوا لما تقرّر) بالبرهان (أن الجسم) البسيط كالماء مثلا (لا ينقسم إلى اجزاء  
 لا يتجزى) وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة أو في جهتين (نقط فقد ثبت أنه متصل  
 واحد في الحقيقة) لا مفصل فيه أصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة إلى غير النهاية) أي لا متصل  
 قسمته إلى حد تقف عنده كما مر والالزام وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل أن ذلك الجسم ليس  
 مركبا بالفعل من اجزاء لا يتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته إلى ما فيكون



قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (اما بالقل) كسرا او قطعاً والفرق بينهما أن القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللکسر بالاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) في محلها لابلقياس الى غيره (كالسواد والبياض او غير قارين) في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كماسيتين ومحاذاتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم (نعم قد يمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما في الافلاك (او صلابة) شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية (او قدالة) يحتاج اليها في القطع (او صغر) متباعد لا يتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسمة (الفرضية فلا تقف ابدا) وقد بين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بانها مأمونة الى الافتراق وهي الفككية اولا وحينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب أن اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لاننا علم قطعاً أن الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم يتفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض قطهر أن القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال

\* (المقصد \* السابع في دليالهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما (قالوا فالجسم البسيط متصل) واحد في حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكية كما اذا صب ماء الحرة في اناءين (فتم اتصال) اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعى انه) اي ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال) اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعثا له فيكون حاله ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فان ثم امر قابلا للانصال تارة والانفصال اخرى) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت للشئيين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غيره كل واحد من) الشئيين (المتزايلين) فالقابل للاتصال والانفصال يغير كلا منهما (او نقول قابل للاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره) اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذي نسميه بالهيولى) الاولى التي تحمل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعد متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما ابتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابله للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقي بحاله (ايتوا) ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق (على حاله) بالضرورة كون الاتصال المتبدل (غير ما يقبله وسموا بالاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (وربما يقال في المعارضة) لدليالهم (الهيولى) على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لا مفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بتورود الانقسام (كانت منفصلة) فهي قابله للاتصال والانفصال فلما قضى قبولها ما اثبات



هيولى) كما ذكرتم في الجسم (لزم ان يكون للهوى هيولى) اخرى فينقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل)  
 في امور مترتبة موجودة معا (وهو) اى هذا الذى ذكر في المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من  
 التلخيص فاننا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهوى  
 هيولى) اخرى (الاباثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا) الاتصال الذى هو حال فيها حتى  
 تكون هي متصلة في حد ذاتها (والثاني انه) اى ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود اليها) حتى  
 يثبت في ذات الهوى شيئا الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهوى هيولى اخرى (وذلك  
 لا سبيل اليه فان وحدتها) اى وحدة الهوى (وكثرها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها  
 من الصورة) فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة  
 منفصلة بالصورة المتعددة الحالة فيها (والافهى) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة  
 انما هي) في ذاتها (استعداد محض لافعل لها) في الصفات المذكورة (الابا الصورة) فهي متصفة بها  
 تعالىها لا في حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذى ذكر على اثبات الهوى (لا يتم الا بابطال قول  
 من يقول) كديمقراطيس واتباعه (مبادئ الاجسام) البسيطة (اجزاء) هي اجسام صغار صلبة  
 (متجزئة في الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكننا (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال (بالفعل)  
 في الخارج (وانصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل  
 جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكى بل للانفصال الوهمى (والجسم  
 الذى يقبل الانفصال) انفكاكى كالماء مثلا (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه  
 عن ادراك المفاصل التى بين تلك الاجزاء (فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك  
 اجسام صغار تجتمع وتفرق ومحصل ما ذكره المصنف ان اتقاء الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه  
 يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جتما مفردا او يكون فى تركيبه منتبها الى اجسام  
 مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذى نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام  
 الوهمى دون الفكى فلا تثبت الهوى بالبرهان المذكور لا بتناؤه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد  
 عليه الانفصال الخارجى بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمى لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها  
 ومقاديرها (وابطاله) اى قول هذا القائل (ابن سينا) بما حاصله ان كل جزء منها اى من تلك الاجزاء  
 القابلة للانقسام الوهمى (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنيتية تكون طباع كل منها طباع الاخر)  
 وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر (الخارج الموافق لها فى الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك  
 القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة فى الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزئين  
 (المتصين) المفروضين فى جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المنفصلين) اعنى الجزء الذى قسم والجزء  
 الاخر (من الانفصال) الراجع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المنفصلين ما يجوز على المتصين  
 من الاتصال) الراجع للاثينية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة فى الماهية فتكون متشاركة  
 اما فى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولهما والاول باطل قطعاً فمعين الثانى  
 فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الامناع) خارج عنه (وذلك المانع  
 لا يكون لازما لماهيةه والا انحصر نوعه فى شخصه) واذ لم يكن لازما (فهو كمن يمارقته وعند فرض  
 زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال) بالفعل (ويحصل المطلوب) الذى هو اثبات الهوى (ومبناه)  
 اى مبنى ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التى هي تلك الاجسام الصغار (متوافقة فى الماهية  
 كما اثبتنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة فى الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان  
 فى النوع واستبعاد تركيب الماء المتشابه فى الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجزى  
 فى امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم المصمم كان جدليا لبرهانينا (ثم نقول) وعلى تقدير



مماثلها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الاخر شرطه) فلا يكون  
 الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا  
 مدفوع بما رتب من أن المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذ لم يكن لازما  
 امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) يعترض على  
 برهان الهيولى (يقال الاتصال) هو (الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان  
 عنه (فعليكم بيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له  
 (فانما من وراء المنع) اى تمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال  
 قابل له) وللانفصال ايضا (وبصير النزاع) حينئذ (فى) كون الجسم ذلك القابل) وحده (او مع  
 هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) اى الجوهر الممتد في الجهات الذى تبين  
 بنفى الجزء اتصاله فى نفسه (اول ما يدرك من جوهرية الجسم) اى حقيقته بل هو الجسم فى بادئ الراى  
 المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر  
 المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول (فبصير النزاع) فى أن الجسم  
 ماذا نزاعا (لفظيا) لا فائدة فيه وانت تعلم أن هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل أن هناك جوهر ا وراء  
 هذا الجوهر المتصل لكن المشهور أنه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل  
 للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عارضان يحلان فيه على التعاقب  
 كما ذهب اليه افلاطون من أن آخر ما تنحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات  
 كما فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك أن يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية واييجاد الجسمين  
 آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتى تحقيقه (وههنا سؤال يستعصبه بعض) ذلك السؤال  
 (هو ان الاتصال اذا كان جزأ للجسم) كما زعمتم (فنزواله) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم)  
 لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) اى زواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا  
 لزواله كما ادعيتوه ايضا فلا بد أن (يبقى مع زواله) واذا بقى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزأ للجسم)  
 والحاصل أن كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال يتنافى كون الاتصال جزأ له  
 فقد لمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين (وظن) المستعصم (ان ذلك) السؤال (مغالطة  
 وقعت من الاشتراك اللفظى فان الاتصال) اى لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) للجسم  
 (قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع  
 زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ للجسم) لانه عرض فلا  
 يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم بأشكال مختلفة  
 المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينشأ فى الاتصال العرضى يتنافى  
 الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا  
 اقتصر على أن الجسم قابل للكم المتصل وزواله جازان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية  
 فلا يثبت فى الجسم جوهر مغاير لهما متصف بهما فلا يثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه)  
 الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية  
 الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول  
 كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحد تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امر يستحفظ  
 الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء فى الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال  
 والانفصال المتعاقبين عليه (وتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة  
 اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو



مغاير للهويات التي تجتدبالاتصال والانفصال فاننا علم بالضرورة ان الماء الذي في الجزرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه (اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة) اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمة امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على أن ثمة امر باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكيزان (الى ذلك الشخص) الذي كان في الجزرة (كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجزرة ولو كان زوال) تلك (الهوية) الشخصية (لابزوال جزءه وبقاء جزءه) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولاشك أن الجوهر المتصل الواحد في ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب أن لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن انصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك أن الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعدا ماله بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال (تنبيه) وربما قالوا في اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لا عرض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى قوة وفعل لا امتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز أن يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الامتناع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد لا ترى أن الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعاً (وربما استعانوا) في اثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه أن الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انما لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز أن تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) أي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا يتفهم ما من امر يخلف صورة ويباين اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز أن يكون القابل لها خلعاً وابسا هو الصورة الجسمية على اننا نقول وجود هذه الامور التي استعين بهما مبنى على وجود الهيولى فيلزم الدور (والعمد) عند المتكلمين (في نفي الهيولى انما) على تقدير وجودها (اما) أن يكون (لها حصول في الحيز اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) أن يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال لجسم) أي فالهيولى جسم لان التحيز بالذات لا بد أن يكون جوهر امتد في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) أي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالاً ولا تبعاً (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصاً باعتبارها (لانه) أي لان ما لا تحيز له اصلاً (امر معقول محض) لاتعلق ولا اختصاص له بمحيز قطعاً فكيف يتصور حلول الجسمية المتميزة بالذات فيه وقد يجاب باننا لانسلم انها لو كانت متميزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال أن يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز أن يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لاصفة لها (وقد يقال) في نفي الهيولى وابطال تركيب الجسم منها (لو كان



الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج في ثبوت شئ منهما الى برهان  
 (واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهوى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل  
 حقيقته) يعنى أن ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع \* (المقصد \* الثامن  
 في تفريعات لهم على) وجود (الهوى \* احدها اثبات الهوى اكل جسم) وانما احتج الى هذا الاثبات  
 (اذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في اثباتها اعنى مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل  
 الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (واعلم بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات) على رأيهم فلا بد  
 لاثبات الهوى فيهما من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) اى الصورة الجسمية المتصلة في نفسها  
 (لجميع) اى لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك  
 لاجل أن هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من  
 الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا  
 موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود  
 بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بأن يكون خطا او سطحا مثلا  
 وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف  
 (فاذا ثبت احتياجه) اى احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام  
 العنصرية لكونه حالافيا (امتنع قيامه بنفسه) في شئ من الاجسام (والا) اى وان لم يمتنع قيامه  
 بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى  
 عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها  
 (فتكون) بالنصب على انه جواب النفي (قائمة بذاتها تارة وبغير اخرى كما لا تكون جوهر امرة وعرضا  
 اخرى) اى كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون  
 تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي) اى لان سلم أن  
 الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور  
 الخارجية عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار  
 فلا يتصور وجودها الا بأن يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم  
 انها ليست كذلك (وان سلم) أن الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز أن يقوم بالمادة تارة  
 ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد (لا يكون الشئ محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه  
 (بل يعرض كل منهما له عن علته) فلا يلزم أن يكون الغنى بذاته عن شئ حالافيه ويمكن أن يدفع هذا  
 بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما أن يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن  
 محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى في حد ذاته  
 عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقض بالطبيعة الجنسية) بأن يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة  
 مع أن لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس (قد عرفت جوابه)  
 حيث نبهناك على أن الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيله بفصل بعينه وهما متحدان  
 بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها  
 المتنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور  
 اختلاف لوازمها \* (ثانيها) اى ثاني تفريعات الهوى (ان الهوى لا تخلو عن الصورة) اى لا توجد  
 خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه \* الاول الهوى المجردة) بالقرض عن الصورة  
 (اما الى اشارة فتكون) الهوى حينئذ (جسما او) امرا حالا (في جسم لا متنازع الجوهر الفرد) وذلك  
 لانها اذا كانت ذات وضع اى قابله للاشارة الجنسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اى صورة



جسمية لانها الجسم في بادى النظر كما ترى وان لم تنقسم اصلا كانت جوهر فردا وان انقسمت في جهة  
 واحدة او في جهتين فقط كانت خطأ او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفت بل  
 عرضيا فتكون الهيولى حينئذ امرأا حالاً في الجسم لا محلاً للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى  
 وان لم يكن اليها اشارة بأن لا تكون متخيزة لا اصاله ولا تبعاً ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية  
 اذ الكلام في هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) أن تحصل معها (في جميع  
 الاحياز والمظاهر أولاً) تحصل (في شئ منها) تحصل (في بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة  
 باطله فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل  
 جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر (والاخير)  
 باطل (اعدم المخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع  
 الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزاً مطلقاً لا معيناً (فان قيل لعل  
 صورة نوعية) تحمل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي (تخصصها) بحيز معين  
 (وايضاً ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه  
 بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء  
 مع أن كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعاً كلياً لكن  
 نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل  
 فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما أن تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها  
 او لا تحصل في شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز أن يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من  
 الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضاً قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر  
 كلى فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت تنقل الكلام الى اختصاص اجزاء  
 ذلك العنصر بإمكانها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضى  
 مكاناً وايضاً جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما يختص  
 بحيزه) المعين الذي هو فيه (ليكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى  
 (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة  
 الى ذلك الحيز) والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق  
 الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول  
 صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة  
 وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم  
 القادر المختار وانه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكانقول ان الجسمية  
 اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره  
 \* الوجه (الثاني انه يلزم له) اى للمجرد الذي هو الهيولى (فعل وقبول) يعنى أن الهيولى لو تجردت  
 عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين أن الشئ الاحدى  
 الذات يمنع أن يتصف بالقوة والفعل معاً فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة  
 هذا خلف \* الوجه (الثالث) لو جاز تجردها هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزءين  
 مثلاً وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معاً (فان كانتا واحدة) بأن لا تزيد مادة الكل  
 على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المجموع)  
 المركب من مادتي الجزءين اعنى مادة الكل (زائداً) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة  
 متصفة بالزيادة والنقصان (ومصورة) جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية (كما ترى) فلا تكون



الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيها) أي في هذين الوجهين من الفساد أما في الثاني فلجواز انصاف  
 الواحد بالقوة والفعل بالنسبة إلى شيئين وأما في الثالث فلأن الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة  
 ولا بزيادة ونقصان إنما تصف بهذه الأوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا تكثرهما \* نالها) أي  
 ثالث التقاريع (أن الصورة) الجسمية أيضا (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة \* (الأول لو فرضنا صورة  
 بلا هيولى) لكانت إما مشارا إليها أو غير مشار إليها (فإن كانت مشارا إليها كان ذلك المشار إليه متناهيًا)  
 في جميع الجهات اتناهي الأبعاد (و) كان أيضا (مشكلا) بشكل مخصوص لأن الشكل كما عرفت هيئة  
 شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة أحاطتها به فكل شيء متناه يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك  
 الشكل الثابت للصورة المجردة (أما النفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب أن يكون (له ذلك  
 الشكل) العارض لمقدار مخصوص لاشارك الأجسام كلها في الجسمية المقتضية له (فيتساوى حينئذ)  
 (الكل والجزء) في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (أولا) لنفس الجسمية بل سبب آخر (فتكون)  
 الصورة المجردة (قابلة لغيره) أي لغير ذلك الشكل من الأشكال المخالفة له (وما هو) أي ليس قبول شكل  
 آخر (إلا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطمناه) بما مر من  
 أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارنا للهيولى (وإن كانت) الصورة المجردة (غير مشار إليها فليست صورة  
 جسمية لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد) الجوهري الممتد في الجهات الملزوم  
 للامتداد العرضي ذهنا وخارجا (ويمتنع أن يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا إشارة وإيضاف فتكون)  
 الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للإشارة (أمرا عقليا محضا) لا تعلق له بحيز أصلا (فيمتنع  
 مقارنته للمادة) المتحيزة ولو تبعها كسائر المجردات وأعلم أن هذا الاستدلال يتم بأن يقال لو تجردت الصورة  
 لكانت متناهية ومشكلة فذلك الشكل أما للجسمية وحدها أو لسبب آخر فلا حاجة إلى التعرض  
 لكونها قابلة للإشارة أو غير قابلة لها بل هذا التردد مما جعل في المختص دليلا مستقلا هكذا الصورة  
 المفارقة أن قببات الإشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وإن لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير  
 إليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذي ذكرتموه من أن الجسمية المشتركة إذا اقتضت وحدها شكلا  
 مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الأجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار  
 (ينتقض بالفلك أدشكه مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية  
 (ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فإن الأفلاك الخارجة  
 والتداوير أجزاء للأفلاك الكلية مع امتناع التساوى في المقدار وإن كانت مساوية لها في الشكل الكروي  
 (لأننا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما  
 (لكن ثمة مانع) يمنع من التساوى في الشكل والمقدار جميعا (وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل) مع  
 المقدار المخصوص بأن حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقضى لها صورته النوعية الحالة معها  
 في تلك المادة مقدار أو شكلا مخصوصين (فامتنع أن يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار  
 (والألم يكن جزءا) وكذا الكلام في سائر الأجسام البسيطة إذا كان لها أجزاء موجودة بالفعل ومنهم  
 من وجه النقض بالأجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فإنها قد تفرض مضلعة لاستدرة  
 وزعم أن المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بأن الشكل من لوازم الوجود دون  
 الماهية فإذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها إياه إلا في الخارج فلا يلزم ثبوته للأجزاء المفروضة فلا يتجه  
 السؤال وأيضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في  
 الوجود عن الكل في المانع (وأما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك  
 (إلا الطبيعية) الجسمية (المشركة) ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة  
 المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في أمر من الأمور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثمة كل ولا جزء)



فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لما منع أن يمنع أن الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى (في الشبهة) فانها (تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استتلاها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بأن ذلك) أي قبول تبدل الاشكال (يقضي) لاحتمال (القسم الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء (وتقتضي) القسم الوهمية كما مر (الى) القسم (الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانه قول لو كفي ذلك) في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بأن يقال لو فارت الصورة المادية لكانت قابلة للقسم الوهمية المفصلة الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطالناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كاهما ضائعة) لا حاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بأنه لا ينبغي حقيقة الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو أقصر \* (الثاني) من الوجوه الثلاثة الصورة (الجسمية لو) خلت عن الهيولى و (قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه \* (الثالث) من تلك الوجوه أن نقول على تقدير أن يجوز خلوه الصورة عن المادة (نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا يتميز) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) في مباحث التعيين (انه لا يتميز) ولا تعدد (بين الامثال) أي بين افراد ماهية نوعية (الابالمادة) وعوارضها (فهى) أي الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلاف وقد عرفت ما فيه) من انه مبني على عدم القادر المختار وأن تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرهه \* رابعها) أي رابع تفرعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) في مباحث الماهية (انه لا بد) في الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احد الجزئين الى الآخر) فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحينئذ فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة وأما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والالتم لها) أي للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها الكافد بينما أن المادة لا تكون بالفعل الاسباب للصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساد فلا زعميده (و) أيضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لا تجمع فيها) أي في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) أيضا لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة (لأنها) في حد ذاتها (تقبل صوراً لانهاية لها فلا تكون علة للمعينة) أي لا تكون علة للمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة المجردة القبول وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة) أي وليست الصورة أيضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (في وجودها اليها) ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالأولى أن يقال فلا تكون علة لوجود محملها (و) أيضا ليست الصورة علة للهيولى (لأنها) أي الصورة (لا توجد الا مع التناهي والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانها من توابع المادة المتأخرة عنها وماع المتأخر متأخر كما أن ماع المتقدمة متقدمة فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك أن الحكم بتأخر ماع المتأخر انما يظهر صحته في المعينة والتأخر الزماني دون غيرهما (و) أيضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفاءها) أي انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود



الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على أن الصورة المعينة ليست علّة لها  
 ولا يلزم من عدم علّة الصورة المعينة عدم علّة الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد أن تكون  
 علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع  
 الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة  
 تسقطها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها  
 (عدم المادة) لما تم من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة  
 عليها (كالدعائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا  
 على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى الشخص) والعوارض اللازمة  
 لشخصها (اذ قد علمت ان شخصها) وتعددها (لمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلمت أيضا أن تنهاها  
 وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما  
 أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام  
 (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم أنواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لأنها) اى الاجسام  
 (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاك حتى تقبول الائتنام والتشكل التسابع لهما (بسهولة)  
 كما فى العناصر الرطبة مثل الماء والهواء (او عسر) كما فى العناصر اليابسة مثل الحجر والحديد  
 (او عدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والائتنام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف  
 فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز أن تكون معللة  
 بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وأيضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدءا  
 لأمور مختلفة ولا للفارق لان نسبتها الى الاجسام كلها على السوية (بل) لا بد أن يكون ذلك (لامر  
 مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الامر المختص لازما ليمكن  
 استناد ما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لا بد حينئذ  
 من أن يكون جوهرها فقد ثبت فى الاجسام جوهر مختص هي مباد لا ثارها ولوازمها المختلفة  
 ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام  
 فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (ويتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل  
 لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والايون وغيرها مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام  
 وأما أن تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا  
 (انهم امن) قبيل (الاعراض) وما ذكره من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص  
 الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للفارق لما مر بعينه فلا بد  
 من استنادها الى صوراً اخرى مختصة وقد أجابوا عن ذلك بأن هيولى الافلاك متخالفة بالماهية وكل  
 واحدة منها لا تقبل الصورة معينة وأما اختصاص العناصر بصورها فلا أن المادة قبل هذه الصورة  
 كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى  
 (و) حينئذ (نقول) لهم (لما لم يمنع تعاقب صور بلا نهاية فلم) اى فلاى شئ (يمنع تعاقب اعراض بلا نهاية)  
 بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها  
 لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك باننا نعلم بديهية أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة  
 الماء فلا بد من اختلافهما بأمر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بأن الماء  
 اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فقيمة امر هو مبدءا للكيفية باقى) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال  
 القاسر (قلنا) ان سلم أن فى الجسم امر هو مبدءا للكيفية فلا يجدكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات  
 الجسم) حتى يكون صورة نوعية على اننا نسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس



بفعل الفاعل المختار على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية  
 (مع ضعفه) لعدم صحة ادائه (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه  
 ولا ننس) كيلا يحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي المأثر غنا  
 من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلندكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف  
 جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعي) تقتضي طبيعته حصوله فيه  
 (ضرورة انه لو خلى) الجسم (وطبعه) اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلقه عنه  
 من التأثيرات الغريبة (اكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع  
 الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج  
 اذ المفروض خلقه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى  
 لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد  
 بالطبيعة (فلما) ما ذكرتم (ممنوع بل لو خلى) الجسم وطبعه (اكان كالمحدد لا مكان له) كما هو مذهب  
 ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبتها الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصه  
 الفاعل المختار) بجزء معين ولا نسلم امكن خلقه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول  
 (لو فرضت الاحياز كلها خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها  
 الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض بأسرها في اي حيز اتفق وجب  
 أن تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فماتوهم من أن الارض طالبة للمكان  
 الذي هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشي من الامكنة حال يخص به دون غيره  
 حتى يتصور أن جسم معين طالب له بطبعه دون ماعداه (واذا رمينامدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة  
 (الى مركز الارض) لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذي يجذبه  
 بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طالب كل منهما  
 مساويا لطالب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض أن الارض كلها رفعت  
 الى ذلك الشمس ثم أطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها طلبه للامر  
 العظيم الذي هو شبهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان  
 يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء  
 طالبا واحدا ومن المحال أن يلقي الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب أن يكون قربه من جميع الاجزاء  
 قريبا متساويا وهذا هو طالب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض  
 وكرتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث الشرقية (وبالجملة فلم لا يجوز  
 ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه) اكان يقتضي حيزا مهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب  
 حيزا مهما من اجزاء حيز الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بجزء معين (امرا من خارج)  
 كما أن مخصص جزء الارض بجزء معين امر خارج عنه وقد يجاب بأن الكلام فيما اذا خلى الجسم  
 وطبعه وبجرد عن جميع الامور الخارجية عنه وأما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لا اتصل بكه  
 فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يتخلو عن قاسر \* (فرعان) على  
 أن لكل جسم مكانا طبيعيا \* (الاول لا يكون الجسم) واحدا (حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما  
 فان طالب الاخر فهذا) المكان الذي هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا)  
 اي وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما (فالاخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى  
 وطبعه (و) أيضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقاسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا  
 (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة (اولا) يتوجه (الى واحد منهما)



فليس شيء منهما طبيعياً (أو) يتوجه (إلى أحدهما) فقط (فلا آخر ليس طبيعياً) له والكل محال فالمكان  
 الطبيعي واحد \* (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب)  
 أي مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فإنه يقهر ما عداه ويجذبه إلى حيزه فيكون الكل  
 إذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هو الذي  
 اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير وفيه نظر لانه لو أخرج) المركب المتساوي البسائط (عنه) أي  
 عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه (لم يعد إليه طبعاً) بل سـكـن أينما أخرج (لعدم المرح) فلا يكون ذلك المكان طبيعياً (و) البسيطان (المتساويان في) الحجم و (المقدار قد يمتثلان في القوة) فإنه  
إذا اخذ مقداران متساويان من الأرض والنار فربما كان اقتضاء الأرضية للميل السافل أقوى  
من اقتضاء النارية للميل الصاعد أو بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار أقوى في القوة (فالمعتبر)  
من التساوي في بسائط المركب (هو التساوي في القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال  
المركب أن تركب من بسائط فان كان أحدهما غالباً في القوة وكان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب  
ينجذب بالطبع إلى مكان الغالب وان تساويا فاما أن يكون كل منهما مما نعالا آخر في حركته أو لا  
فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسروا وتمانعا مثل أن تكون النار من تحت والأرض من فوق  
فاما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساوياً بالبعد الآخر أو لا فعلى الأول يتقاومان فيجتبس المركب  
في ذلك المكان لاسيما إذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب إلى حيز  
ما هو أقرب إلى حيزه لأن الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من أحيازها وتفتقر عند البعد وان تركب  
من ثلاثة فان غلب أحدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت  
الثلاثة متجاورة كالأرض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباعدة  
كالأرض والماء والنار حصل المركب في الوسط أيضاً لتساوي الجذب من الجانبين ولأن الأرض  
والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل إلى أسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار  
وان تركب من أربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافقي حيز الغالب هذا كله  
بالنظر إلى ما يقتضيه التركيب إذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن أفعالها فإنه يجوز أن يحصل  
للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم \* (الفصل الثاني) من فصول المرصد  
الأول (في أقسامه) أي أقسام الجسم الطبيعي الذي تبين في الفصل الأول حقيقة وأجزاؤه (واحكام  
كل قسم منها) أي من تلك الأقسام (وفيه) أي في هذا الفصل الثاني (مقدمة وأقسام) خمسة \* (المقدمة  
الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب) ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم  
(البسيط له رسمان) مشهوران \* (الأول ما جزؤه) أي كل جزء منه (مساوٍ لـكله في الاسم والحد) كالماء  
مثلاً قال الامام الرازي هذا انما يستقيم إذا قلنا بأن الجسم غير مركب من الهيمولي والصورة بل هو  
جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة وأما إذا قيل انه مركب منهما فإنه لا يستقيم لان جزء المادى وحده  
أو الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لابد حينئذ من أن يقيد الجزء بكونه جسمياً أي مقدارياً  
والى ذلك أشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء المقداري والاورد  
الهيمولي والصورة) فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم  
على شيء من الأجسام البسيطة وإذا أريد الجزء المقداري كان منطبقاً عليها سواء تركبت منهما  
أولاً \* (الثاني) من رتبتي الجسم البسيط (مما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) أي من  
هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات) في رسم البسيط \* الأول ما جزؤه  
المقداري بحسب الحقيقة مساوٍ لـكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الأربعة لان كل جزء  
مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس أجزاؤه المقدارية المقروضة



فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم مثلها اذ فيها اجزاء مقدارية هي  
العناصر ولا تشتركها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس  
مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها  
في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل  
العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة  
الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات وأولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه  
وتلخيصه أن ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما أن لا يتركب من اجسام مختلفة  
او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما أن لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه  
موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزؤه في اسمه وحده واما أن يكون  
مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا  
اما أن لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشمس  
والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع بعم هذه الاربعة باسمها  
والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى ما فصلناه لك اشار بمجمل بقوله  
(فاعتبر ذلك) اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس  
(في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) وتطائرها (وفي الفلك يظهر لك الفرق)  
بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول ما لا يكون  
جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر  
دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء  
ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر  
والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا  
ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا أن اولها اعمها واربعتها اخصها على عكس ما تقدم وبين  
الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم أن المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة  
في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالتركيب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما  
للاجسام البسيطة والمركبة وهو أن لها شكلا طبيعيا وبين أن الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال  
(ولكل جسم) بسيطا كان او مركبا (شكل طبيعي) وذلك (لوجوب تناسله) لما سيرد عليك من استحالة  
لاتناهي الابعاد (فلو خلى الجسم) اي جسم كان (وطبيعته) بأن يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع  
ما يمكن خلقه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اي طرف واحد فيكون كرة (او حدود)  
اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته  
من غير أن يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها  
بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها  
(و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اي للجسم البسيط بالمعنى  
المراد في هذا المقام (قوة) اي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة) التي للبسيط  
(الافعال واحد) اي غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع  
من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية اوسطا او نقطة وهي امور متخالفة الحقائق فيلزم  
التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان (وشكك) فيما ذكر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة  
(بوجوه) اربعة \* (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما علموا فيها من الجبال والتلال  
والاغوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها)

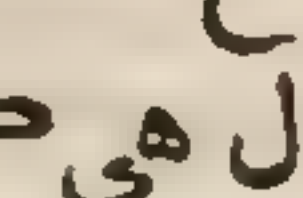


الواقعة على ظاهرها (ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي) اي تلك الخشونات على الارض (بحاورسة على كرة كبيرة) اذ قد بينوا أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملة ما لا يغني) اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لا تقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القادرة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية مستقيمة عنها قطعاً بل وجه دفعه أن يقال شكلها الطبيعي هو الكرة لانه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والأمطار والسيول فاشتمل بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الاثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما دعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً اجيب بأن الطبيعة اقتضت شكلاً مخصوصاً واقتضت ايضاً كيفية حافظة للشكل مطلقاً فهذه الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما زال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري وموانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك \* الوجه (الثاني) الافلاك المكوكة فيها نقر) اي حفر تركز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المائلة لتلك النقر (والموضع) اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بأن الاختلاف المذكور ليس مستنداً الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الاول نقرة او متم متمصراً بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد ولا لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له أن يمنع الحصر اذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستنداً الى اسباب تعود الى القواصل كما جاز استناده الى امور تعود الى القواصل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطاً وانه اذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادئ افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم أن يكون شكلها مستديراً ووربما يدفع الاول بمنع استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بأن معنى تركيب القوى أن يكون لجزء من الجسم قوة وجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بأن كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال مستديراً \* الوجه (الثالث) القاعل) عندهم (لاشكال الاعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظام والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى انها لم تقدم موادها شكل الكرة بل اشكالاً مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اي فعل



تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة  
 البسيطة في مادة مركبة من قوايل متعددة جائز لا في مادة بسيطة \* الوجه (الرابع) الافلاك الخارجية  
 المراكز كل من مقامها يختلف جانبها بالرفق والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المقامين  
 افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا أن تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بأن المراد بالفعل  
 الواحد كما أو ما نأله أن يكون متشابه غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف  
 اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعا واحدا \* (فرع)  
 على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) أي مركز العالم  
 الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا (كان أكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه ك رأس  
 جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) أي سطح الماء اذا خلى وطبعه في أي موضع فرض (قطعة من دائرة)  
 بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر  
 عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كروي وانما ذكر الدائرة لانها السهل في التصور ولما كان مقدار رأس  
 الاناء شيئا واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحداهما اكبر من الاخرى كانت  
 القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحديبا وتقعرا من القوس الواقعة عليها من  
 الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى  
 يلاءم الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء  
 اعني بماء يلاءم ما بين قطعتين من سطحين كرين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين  
 عليه عنة ويسره الى ما لخصناه اشار بقوله (وكما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر  
 بالنسبة الى وتر واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) أي الذي لا تركيب حقيقته  
 من اجسام مختلفة الطبائع كما بهنالك عليه (ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب)  
 فهو قسمان (والعنصري العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج  
 والى مالا مزاج له فهذه خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب \* (القسم الاول في الافلاك وفيه  
 مقاصد ستة \* (الاول) أن الحكماء (زعموا أن الافلاك) الكلية (الثابتة بالصد تسعة تسهل) هذه  
 التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) أي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد تسعة من  
 الافلاك كما سبقت عليه كلية وستة تدور وثمانية خارجية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى  
 بالجوزهر أما التسعة الكلية فهي (فلك الافلاك) سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك (وهو  
 المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد في اسان  
 الشرع وتحت فلك الثوابت) وهو الكرسي (ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك  
 الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب اليها من سائر الافلاك  
 قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) في الجهة او السرعة والبطء او فيه مامعا (فانه لا بد لها)  
 أي لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين  
 بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الجب فها هو اسفل يحجب ما هو اعلى)  
 أي يصير سائر اله عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) أي الجب (على ما ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا  
 القمر يحجب سائر السياره ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا  
 يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت وأما الشمس  
 فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها  
 لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة  
 وعطارد وتحتهم ما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقها ما تحت الشعاع عند



القران ولا من اختلاف المنظر لانهم لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على  
نصف النهار ليعلم بذات الشعبين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك  
عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي  شمسة القلادة متوسطة بين السبعة  
السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن  
سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على  
صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطارد كشامتين عليها (وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة) دون  
فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة في وجه الشمس  
كالكشامة) فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالخوفي  
وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة وأما الشامتان فجاز ان تكون احدهما هذه النقطة والاخرى  
عطارد (فهذه التسعة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك  
الثوابت كرة واحدة (واكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعتدها عليك  
عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اي مبني ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لا تنخرق)  
اصلا (والاجاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسباح في الماء  
وان سلم ذلك) اي امتناع الانحراف (فلم لا يجوز ان تكون الكواكب على نطاقات) اي اجسام شبيهة  
بجلق يكون ثخنها مساويا لقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (اما بنفسها او  
باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات بأسرها مفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة  
(وليس ذلك) اي اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومقامي)  
المختلف في الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز ان يكون للكل) من حيث هو  
كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) اي حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب  
(فيغني) هذا الذي ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع  
الافلاك الثمانية وتحرك هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة  
اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة  
حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية  
سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و) لنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد  
منها على فلك) فيضاعف عدد الافلاك على ما ذكره واضع افامضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها)  
اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركزة في كرة واحدة  
(لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها) اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) سرعة  
وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واطرافها (ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها) اي بعض  
الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكره من الترتيب (وحكاية الكسف) اي  
كسف السيارات للثوابت على ما ذكره غيره مسلم (ان سلم قعيا يقع) من الثوابت (في مداراتها) اي  
محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها  
(فكيف السبيل الى الخزم في غيرها) اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم  
انها تحت السيارات اوفوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه أما بالقياس الى العلوية  
فظاهر وأما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف  
منظر اولا \* (المقصد الثاني في المحدد) اي في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه  
(قالوا) اي الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاثني (بالحصول فيه) اي بالقرب  
منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة



كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة  
 لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الاشارة الحسية ومقصود المتحرك بالوصول اليه  
 او القرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدم) فقد جاز  
 أن يكون المعدم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة  
 وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون متنها موقودا (لانا نقول) في الجواب عن الاول  
 ان السواد المعدم مقصود المتحرك ولكن (لا بالوصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة  
 (والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يراد) بالحركة (تخصيله)  
 اى تحكم بأنه يجب أن يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع أن يطلب بها القرب من المعدم  
 والثاني يجب أن يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني  
 أن الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكان علم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشارا اليه  
 وموجود في الخارج (ولاشك) في (انها) اى الجهة (شئ ذو وضع) اى ماذى لا يجرد (لان المفارق)  
 المجرد عن المادة (تمنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمنع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم  
 في المفارق والوصول الى اقرب منه (و) لاشك ايضا في (انها) اى الجهة (لا تنقسم) في مأخذ  
 الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئها)  
 لاهى بتمامها (فانا اذا فرضنا الاشارة والحركة ايفعت) اى وصلت (الى جزئها الاقرب فان انتهت)  
 هنالك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ما وراءه)  
 اى لا مدخل له في تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هنالك الاشارة والحركة الى تلك الجهة (فالجهة ما  
 وراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب أن لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز  
 أن تكون تلك الاشارة والحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب بأن هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها  
 الاشارة والحركة فلو كانت في الجهة كانت الجهة مسافة لجهة وانه محال واذا ثبت أن الجهة  
 موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى)  
 اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت  
 تقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا وفي امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن  
 نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (متخيلا بالاستقلال فمكان منقسما)  
 في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من  
 استحالة انقسامها فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وايضا فلولم تكن) الجهة (حدودا) مختلفة الحقائق  
 قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى  
 الخلاء بكتلا معنويه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملاء المتشابه) اى او هى فى الملاء الذى  
 لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى (فلا يكون) هنالك جهات متخالفة  
 الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزءى الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع)  
 لانها متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور  
 طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهو به عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات  
 (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعداد)  
 العلو والسفل فانهما جهتان حقيقتان (لا تبدلان اصلا واحداهما فى غاية البعد عن الاخرى  
 فاذن لا بد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كريا ليحدد القرب  
 بمحيطه وهو العلو) يحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعده نقطة عن المحيط بحيث  
 يستحيل أن يفرض فى داخله ما هو ابعده منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يحدد الا القرب



منه وأما البعد منه فغير محدود) لانه وهو ظاهر ولا غيره من اجسام آخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون  
 البعد اكثر فلا يضبط به ما جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد  
 الكرى (واحد) والا فاما ان يحيط بعضا ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي تنتهي الاشارات  
 الحسية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافيا لتحديد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه  
 فيكون المحيط حينئذ حشا لا مدخل له في تحديد الجهة اصله لا قطره فساد ما قيل من أن ذلك القمر يحدد  
 جهات الاجسام المتابلة للحركة المستقيمة (اولا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا  
 واقعا (في جهة من الاخر فتكون الجهة متعددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متعددة (بهما  
 والمفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم  
 اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين (قد ثبت) بما قررناه (وجود كرهها لتحديد الجهات) الحقيقية  
 (محيطة بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذي  
 يتساوى بعده عنه وتنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اى للمحدد (احكام  
 منها انه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والا جازا لتحلله واللازم باطل) فاللزوم مثله (اما  
 اللزومية فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقبا باحد جانبيه  
 شيا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر ولا شك أن البسيط يمكنه أن يلاقى بأحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر  
 لتساويهما) اى تساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيا جازا أن يلاقيه الاخر وذلك  
 انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة)  
 وتساو بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جازا أن تكون الملافة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال  
 المستلزم للحركة المستقيمة (وهي) اعنى الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى  
 (فتكون الجهة متعددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متعددة (به هذا خلط  
 ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لالون له (وكذلك سائر الافلاك) شفافة غير ملونة وذلك (لانها  
 لا تعجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى  
 لانسلم أن كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل  
 فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم  
 ان هذا) الذى ذكره (لا يتمنى في المحدد اذ ليس له وراءه) حتى يرى ولا فى ذلك الثواب ايضا اذ ليس فوقه  
 كوكب مرئى (الا ان يقال لو كان) المحدد اذ ذلك الثواب (ملونا لوجب رؤيته فنقول) جازا أن  
 يكون لونه ضعيفا كالون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز ان  
 تكون هذه الزرقاة الصافية) المرئية لونه لا يقال ذلك) اى لون الزرقاة (امر يحس به فى الشفاف اذا  
 بعد عمقه كما فى ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقاة متفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقاة المذكورة لون  
 يتخيل فى الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقاة قد تكون لونا متخيلا  
 كما ذكرتم (قد تكون) ايضا (لونا حقيقية) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لا يحدث الا بذلك  
 الطريق التخيلي) اى لا دليل على ذلك فجازا أن تكون تلك الزرقاة المرئية لونا حقيقية لا احد الفلكيين  
 (ومنها انه) اعنى المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) اى الخفة والثقيل (مبدأ الميل الصاعد والهابط)  
 او نفس هذين الميلى على اختلاف التفسيرين (وهما) يصحان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضى)  
 وجود الثقل والخفة فى المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحديد الجهة قبل) اى قبله لانه  
 وهذا الدليل لا يتناهى على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعنى الافلاك) الباقية (والجهة العامة) للكل (انها  
 متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه المتقضى القريب  
 للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم اتنا فيهما) اى تنافى المبدأين باعتبار تنافى المبدأين



لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها (وقد يمنع التنافي)  
 بين الميلين (اذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدرجة)  
 في الكرة (وكما في العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة  
 صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلاننا في بين المبدأين  
 ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه  
 كما مر (ومنها انه) اى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحارو لا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم النقل  
 مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذ ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا  
 اضعف فيها التسخين خفت واذ خفت سخنت فثبت لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض  
 النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من اقل (ولما منع أن يمنع التلازم) بين النقل والبرودة وبين  
 الخفة والحرارة (مطلقا) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز أن يكون فيها حرارة  
 او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما أن البرودة علة الثقل (فيمتنع الخلف)  
 فلو وجدنا في الافلاك الترتيب المعلومان عليهما (قلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل  
 كالحركة فانه لو جوب الحرارة) في العناصر القابلة لهما (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير  
 قابلة) للحرارة عندكم فيجوز أن يتخلف الخفة والنقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبل لهما  
 وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازي) في المباحث المشرقية المعتمد في أن الفلك ليس  
 بحارو لا بارد أن يقال (لو كانت هي) اى الافلاك (حارة لكأن في غاية الحرارة لوجود الفاعل)  
 الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والناتى  
 باطل والا كان الاقرب) من الفلك (اسخن كروى الجبال الشامخة ولاستحالة) اى التالى باطل  
 لما ذكر ولاستحالة (أن تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التى هي في غاية الحرارة  
 (مع انها) اعنى السموات (اضعاف اضعافها) اذ هي فيها كقطرة في بحر لحي (قلنا) في الجواب عن  
 هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فرجما لا تقبل مادة الفلك الامر بة ماضعة) من الحرارة  
 فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة حرارتها قلنا (اثر التسخين) منها (قد لا يصل اليها) لان  
 الطبقة الزهريرية مازعة له (وهو) اى الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل  
 اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع أن الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على  
 المعتمد اعترض ارباعا هو قوله (والقياس عايبا) اى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على  
 الشمس في التسخين (ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها) هي المسخنة اذا انعكست من سطوح  
 الاجسام الكثيفة (ولذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صلبة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس  
 اليها (كما في المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالقرص اشعة تقتضى تسخينها واعتراضا خامسا اعنى  
 قوله (وما ذكره منقوض بكرة النار اثبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل  
 المعتمد لم أن لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزهريرية تقاومها ولا يتصور مصادمتها للافلاك  
 المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى (ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة  
 سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركة) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة  
 عسرة) اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر  
 او يسر (الا بالحركة المستقيمة) في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة  
 الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وساير الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساد  
 معلوم مما مر (ومنها انه لا يقبل الكون والفساد) يعنى أن مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها  
 أن تتجاع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب أن تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التى هي



فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كما مر (فلا صورتين الكائنة والقاسدة لكل) منهما اذا حلت  
 في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي) فان اتحد حيزهما الطبيعي (كان الجسمين حيز  
 واحدا طبيعيا) وانه محال لانهما) اى الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي (لا يحصلان) معا (فيه  
 لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلا بد من خروج) ذبلك (الجسمين  
 او احدهما عنه) اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اى الخروج عنه (بالحركة المستقيمة)  
 ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا دخل الجسم وطبيعته تتحرك بالاستقامة الى حيزه  
 الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم  
 ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلف الصورة  
 الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جازا ان تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت  
 الفاسدة في مكان الكائنة جازا تتحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت  
 الحركة المستقيمة على كل منهما (والجواب) بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان صورتين)  
 اعنى الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة  
 المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع صورتين) في المادة الفلكية  
 حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل  
 او ليس شئ منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اى اجتماع صورتين في المادة وتحصل  
 جسمين منهما معا (محال بل لعدم واحدة) من صورتين (عند ما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك  
 الاجسام واحدا حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالقاسدة قبل الفاسدة كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده  
 مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين (ومما يحققه) اى يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء صورتين  
 حيزا واحدا (ان صورتين مع اختلافهما) في الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد  
 وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان صورتين  
 متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لا يتحرك في الكم) اى لا يزداد مقدارا المحددا وغيره  
 من الافلاك لا بالتمزق ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف (اما محذبه فاذداد  
 السكان ثمة مكان خال يتنقل) محذب المحدد (اليه) ويماروه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراءه عدم  
 محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولو انتقص) محذب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شئ  
 يتنقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحذب) في الماهية (للبساطة) اى بساطة  
 الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب) من الازدياد والانتقاص (لان حكم الشئ حكم مثله  
 فكذا محذب المحوى) المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده  
 وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوى لمحدبه وهكذا نسوق الكلام (الى ان  
 يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحذب) اى محذب المحدد بالزيادة او النقصان  
 (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شئ يملأ مكانه  
 (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعره) في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينقص محذب المحوى  
 بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محذب المحوى بحيث يملأ مكانه (ولا يخفى ايضا) انه) اى الدليل  
 المذكور (لا يتأتى في سائر الافلاك) لا بتناؤه على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محذب  
 الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام  
 فان قلت يلزم من ازدياده مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص  
 محذب السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فالمنع  
 على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطابقا فيجوز ازدياد محذب الفلك المحوى للكل



اذ هنالك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخالو مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (بحوازل خلق الله تعالى جسمها في مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اي في المحدود وكذا في سائر الافلاك (مبدأ أميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وأن فيها مبدأ أميل مستدير قطعا كما مرّت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا لينا وأما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لمبا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوي (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الاخر) اي دون الحيز الاخر الذي فيه البعض الاخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر والماصل أن نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واورضاعها على السواء وحينئذ (فاما أن لا يحصل كل جزء) اي شيء من الاجزاء (في حيزها) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل في الكل) اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معاوانه محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اي الحصول على سبيل البديل وهو أن ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقضي كونه) اي كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير ورر بما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما أن يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل أن يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والامتنع حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب (انه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدود من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما أن يتحرك الى جميع الجهات) اي الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اولى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما أن سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلا بد) هنالك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حوالها) ما بحركات مختلفة (اختلافا عظيما) بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة (فيه) اي في البسيط (وملاحيثها القطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذي بصيرة (ولا يمكن اسناد ذلك) اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعض الرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب (المرجح مع اللقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالآخر الى فعل المختار فليعتبر فوابه اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التي تلزمهم لا ثبات قواعدهم الحسكية خصوصاً في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت وأما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شيء زائد هو أن صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لما فانه للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت



ما فيه) وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والمجلاة (ومنها انه قيل هو) اي المحدد وخرجه  
هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية  
(في اليوم بليته دورة ناتمة تقريبا) لا تحققة لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليته بزمان قليل فان الشمس  
اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة  
نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة  
ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول  
فقد تم اليوم بليته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة  
اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل  
والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها  
على الاستدارة فلا بد ان يكون قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها السريعة فلذلك قال (وقطبها)  
اي قطبا هذه الحركة او الكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته  
اعنى اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدّل النهار  
لسبب سعة عليه) في مباحث الارض (وهي) اي المنطقة المسماة بالمعدّل (حيث) يكون (لجميع  
الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هنالك شيء منها أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء (تكون  
ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دورة ناتمة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بجلاف  
الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هنالك تارة الى الشمال متباعدة عن  
سمت الرأس) في تلك المواضع (قليلًا قليلا الى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا  
حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية  
الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت (هكذا) طالها (دائما) اذ تميل تارة اخرى  
الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك  
(ان مدار الشمس مائل عن معدّل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والالميل عن المعدّل شمالا وجنوبا  
(والشمس اذا قارنت كوكبا من الكواكب) الثابتة خلفته الى المغرب فعلم (من هذا) (ان لها حركة)  
خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها  
(بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب  
وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كانها)  
اي كأن تلك الدائرة الموازية للقاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبطت) الى سطح  
الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باواساط البروج  
(وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن  
المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) اي الدائرة الموازية (تقطع معدّل النهار بنصفين) على  
نقطتين متقابلتين لانها دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فانه يجب  
تقاطعهما على الناصف لما بين الاكرو (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدّل النهار (يكون على نقطتين  
متركتين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت  
الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فما تجاوزت الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال)  
من المعدّل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تجاوزت الى الجنوب)  
من المعدّل (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأ الخريف في معظم المعمورة ايضا (ويفرض على منتصفها)  
اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو)  
حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان) اي هاتان النقطتان المقروضتان على المنتصفين



(نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال) من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت  
 فيها انقلاب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل هي الانقلاب  
 الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الاربع) اعني الاعتدالين  
 والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا  
 من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة  
 اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثني عشر قسما) وتوهموا  
 ست دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج وتزك كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين من تلك  
 الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام  
 كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء  
 وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها  
 (ستين قسما) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوانث) وقسموا الثوانث (و)  
 سموها (روابع فازاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي  
 دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر  
 على هيئة حرات البطيخ تسمى بروجاً فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق  
 ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور  
 تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك  
 الصور المخيلة (تقول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج  
 اقسام للفلك التاسع) ولاشك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته  
 البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء لانهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس (وابتدؤا) في اعتبار  
 البروج وافتتاح الدور (بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا  
 الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشور ونماء وبدأ فيها مبادئ الثمار فهو اولى بالاعتبار  
 (الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتي الاعتدال  
 الربيعي والانقلاب الصيفي) هي الحمل والنور والجوزاء وتسمى بروجاً ربيعية لان الربيع في معظم  
 المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي  
 هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجاً صيفية لمثل مامر وثلاثة) منها (بين الاعتدال  
 الخريفي والانقلاب الشتوي) هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجاً خريفية وثلاثة) منها  
 (بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي) وهي الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجاً شتوية وهذا  
 الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه  
 كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق  
 (وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة  
 اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد أن تمر) هذه الدائرة (بغاية  
 البعد بين المنطقتين) كما بين في الاكر (فن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما) والصحيح  
~~ع~~ من ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك  
 أن هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج لانها امتازت عن سائرها  
 بمرورها بالاقطاب وغاي البعد بين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطباً هذه الدائرة  
 الاعتدال ان اذ يجب أن يقع) اى قطباها (في الدائرتين) اى المنطقتين (فانها مقاطعة لهما على قوائم  
 لمرورها بأقطابيهما) وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخرى)



فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب أن يكون قطباها واقعين في كل منهما (والواقع فيهما)  
 أي في منطقتي المعتدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة  
 بالاقطاب الأربعة (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام (تمزق بقطبي معتدل النهار وجزء ما من منطقة  
 البروج أو بكونك) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة  
 البروج عن المعتدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعتدل  
 وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعتدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين  
 (و) القوس (الواقعة) منها (بينه) أي بين المعتدل (وبين الكوكب) يعني وبين طرف خط يخرج من مركز  
 العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) أي بعد الكوكب عن المعتدل وهذه الدائرة  
 اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام (مارة بقطبي منطقة البروج  
 ويجزء ما من) اجزاء (معتدل النهار) ايضا (أو بكونك ما توهموا دائرة العرض والقوس الواقعة منها  
 بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعتدل (او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب) أما أن ذلك  
 القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة وأما كونها عرض ذلك الجزء  
 من المعتدل عنها فبغيره وان كان صحيحا بحسب المعنى إلا أن الاستقامة كما أشرنا اليه منسوبة الى المعتدل  
 فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول أو عرض عنها ومن ثمة  
 تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعتدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له  
 عن المعتدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) أي الدوائر المذكورة (خمس  
 دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لأن النسبة الى السفليات ثلاثة) منها (متحدة بالشخص هي معتدل  
 النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الأربعة) أما واحدة الاوليين بالشخص قطاهرة وأما واحدة  
 الثالثة كذلك فلما بين في الأكر من انه يستحيل أن يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما أقل  
 من نصف الدور فلا يتصور أن تمر دائرتان بالاقطاب الأربعة لأن البعدين القطبيين اللذين في جهة  
 واحدة أقل من أربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما وأما توهم الانطباق فيما بينهما  
 ثم الاقتراق فالتخيل الصحيح شاهد بطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا يتناهي اشتقاقهما وهما  
 دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعدان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك  
 وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتحدد  
 (بالمارة بالاقطاب) وذلك (إذا كان الكوكب) الذي له بعد عن المعتدل أو عرض عن المنطقة  
 (أو الجزء) الذي له ميل أول أو ميل ثان واقعا (عليها) أي على المارة وقد نبهنا على أن المارة داخله  
 في كل واحد من حتى دائرتي الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر أخر بالنسبة الى  
 السفليات احدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى) هذه الدائرة  
 (دائرة الافق) ولا شك أن الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكون بقعة من بقاع  
 الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فإن كل بقعة  
 على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) في تلك البقعة (وأربعة) من هذه الخمس  
 (تمزق بقطبيها) أي بقطبي الافق فتكون هي ايضا بملاحظة السفليات (فالثانية) منها (تمزق بقطبي الافق  
 وبقطبي معتدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لأن منتصف النهار هو  
 حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما أن منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل)  
 هذه الدائرة (بين المصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه) فان الكوكب  
 اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى أن يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه  
 عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه



الى أن يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية الانحطاط عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا  
 انحطاطه الى أن يبلغ الافق من جهة الشرق ثانياً فن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع  
 فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى  
 النصف الشرقي ايضاً ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي  
 ايضاً (وقطبها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعني تقاطعي تقاطعه مع المعدل وذلك مرورها  
 باقطبها فلهما يمران بنقطتيهما المسمى \* (والثالثة) منها (تقرب قطبي الافق) وتسمى ايضاً (بقطبي هذه) الدائرة  
 (اعني وسط السماء) المسمى في المشهور بنصف النهار تكون مارة بسمي الرأس والقدم وينقطعي  
المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه  
 الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضاً دائرة المشرق والمغرب مرورها بنقطتيهما (وتفصل)  
 هذه الدائرة (بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطبها نقطتا الشمال والجنوب  
 من الافق) اعني تقاطعي تقاطعه مع نصف النهار \* (والرابعة) من هذه الخمس (تقرب قطبي الافق  
 وبقطبي المنطقة) فتكون ابدامقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة  
 لاعلى زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السموت) دائرة (عرض اقليم الروية) لان القوس  
 الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج أو بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض  
 اقليم الروية (و) تسمى ايضاً دائرة (وسط سماء الروية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه  
 كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الروية وهذه الدائرة في وسطها \* (والخامسة) منها (تقرب قطبي الافق  
 وبكوكب ما) اي وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك ماراً بمركزه (وتسمى  
 دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ هو من منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق  
 ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب أن القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية  
 ارتفاعه الغربي وأما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب أو الشرق والقوس  
 الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدي تقاطعي الشرق والغرب تسمى  
 بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت مرورها حينئذ  
 بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء)  
 اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع  
 على نصف النهار مرتين وانطباقها عليهما انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت  
 و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اي على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب  
 سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدي الغايتين وأما اذا فرض انه  
 في احدهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس أو القدم فانه يجوز اعتبار  
 انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها  
 نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة) بل كل  
 واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصاً واحداً (وهي دائرة الافق ووسط السماء  
 واول السموت وثنتان منها تتغيران) في بقعة واحدة (أما فائنا وهي دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة  
 الكواكب ودائرة وسط سماء الروية) فانها تتغير (بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما)  
 حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يتغير عليها (امور موهومة  
 ولا وجود لها في الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا توجه نحوها  
 اثبات وابطال) فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا (الا اننا أوردناها) فيه (انتقف على مقصدهم)  
 في علم الهيئة (واذا رأيت محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت لم يهلك) اي لم يفزعك (سماع



هذه الالفاظ ذوات القعافع (القعقة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقع على  
 بالسنان يعني أن هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا  
 ما ذكره واقائل أن يقول لاشك أن الحركة اذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها  
 فلا بد أن يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصل ولا وهما القطبان وأن يفرض فيما بينهما دائرة  
 عظيمة هي في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليهما سريرة وهي المنطقة وأن يفرض  
 عن جنبتيها دوائر صغار موازية لهما تكون الحركة عليهما بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا  
 جدا فاما هو أقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو أقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في أن الكرات  
 اذا احاط بعضها ببعض امكن أن تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في حركة  
 واحدة منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما  
 فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج امكنها امور وهو ممتحيلة تخيل لا صحيحا مطابقا  
 لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وايست من التخيلات الفاسدة ككأنياب الاغوال  
 وجبال الياقوت والانسان ذي الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء  
 والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من  
 دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت  
 هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدرجها  
 بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال \* (المقصد الثالث في ذلك  
 الثوابت قد زعموا أن لها) اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعاً لفلك الافلاك  
 (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما  
 بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (في ستة وثلاثين) ألف سنة  
 بناء على أن بطليموس وجد بالارصاد أنها تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً وقيل تتم الدورة في ثلاثة  
 وعشرين ألف سنة وسبع مائة وستين سنة بناء على ما وجدته المتأخرون من أنها تقطع درجة واحدة  
 في كل ست وستين سنة وقيل تتها في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي سنة بناء على أن جماعة  
 من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءاً واحداً في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للارصاد الجديد  
 الذي بمراغة وانما حكموا بانتهاء الدورة فيما ذكر من المصدق (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالارصاد)  
 على وجوه مختلفة كما عرفت (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب  
 تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما اخصناه (وانما سميت) ما عدا السبعة السيارة من الكواكب  
 (بالثوابت اما لبطء حركاتها فلا تحس) الابدقيق النظر في احوالها المعلومة بالارصاد بينهما مدد طويلة  
 ولذلك اختلفت على الاوائل حتى زعموا أن الافلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكثرة الثوابت (واما  
 اثبات اوضاعها بعضهم من بعض) في القرب والبعد والمحاذاة (والختم هذا البحث بفائدة تين تنفعانك  
 فيما) سيا تيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطأ واستقامة ورجوعا اذ لا بد  
 لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه \* (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز  
 الارض ويكون له) اي للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محاذيه) وهو المحيط به  
 من خارج (ومعه) وهو الذي يقابله (و) الفلك (الخارج المركز) فلك محيط بالارض ليس مركزه  
 مركزها بل يقع) اي بميل مركزه (الى جانب منها) اي من مركز الارض (ويكون) الفلك الخارج  
 المركز (في ثخن فلك آخر يسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن  
 فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطاردها في ثخن افلاك موافقة  
 المراكز مسماة بالمائلات وأما عطاردها فله خارجان أحدهما في ثخن المثل والاخر في ثخن الخارج



الاول كما ستعرفه (ويقسم) ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه (الى قسمين) أحدهما  
 حواللخارج والاخر محوى له (ويسميان بالمتمين) اذ يانضمهما الى الخارج يتم الفلك الكلى الذى  
 ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساويي الثخن بل هما (أخذان من غلط) هو (بقدر خروج  
 مركزه عن مركز العالم بتدرج) ذلك الغلط (الى دقة) اى ينقص شيئا فشيئا ويصدق (حتى ينتهى بنقطة  
 محاسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوى (للمحده) اى محدب الخارج (ومن الاخر) وهو  
 المتمم المحوى (لمقعره) اى مقعر الخارج (متبادلين) حال من المسترفي أخذان اى هما يأخذان في ذلك  
 الغلط المتدرج المنتهى الى ما ذكر حال كونهما متبادلين (فى الغلط والدقة فيكون غلط كل) من المتمين  
 (فى مقابلة الدقة من الاخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحاوى (الخارج)  
 عنه معا (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة أحدهما تعبير بغلط الاخر (ويكون فى الوسط منهما) اى من  
 المتمين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الاخر كما أن غلط كل منهما  
 ودقته تساوى غلط الاخر ودقته (ويكون مقعر الداخلانى) المحوى (موازيا لمحدب الخارجانى)  
 الحاوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا  
 انما يصح اذا كان الخارج فى ثخن فلك موافق المركز وأما اذا كان فى ثخن خارج آخر كما حد خارجى عطار  
 فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الاخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتمين  
 كلها صحيحة سوى الحكم بأن غلط كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب أن غلط كل  
 منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخييل الصحيح من له أدنى مسكة  
 (والندوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة فى ثخن فلك بحيث يماس  
 محدبه بنقطة ومقعره باخرى و) حينئذ (يكون قطره بدور ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى للندوير  
 (مقعر) اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك) الذى هو فى ثخنه  
 (دائرا حول مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك تلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك  
 (الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)  
 الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو  
 بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى ازمئة مقساوية قسما مساوية) من محيط  
 الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية  
 لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى  
 من مركز الارض (قربا وبعدا) بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى تتحرك  
 عليها (فلا يحس فيه) اى فى المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لافى مركز الارض ان فرض هناك  
 احساس ولا فيما هو فى حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر انصف قطر الارض  
 بالنسبة اليها (راما الخارج المركز فانه لا يختلف منه) اى من مركز نفسه (قربا وبعدا وانه يقطع حول  
 مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة) ما عرفت فى الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز  
 العالم لان أحد نصفه) اى نصف الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم أقرب اليها وغاية القرب) منا (عند  
 نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى تلك النقطة (يماس) هذا النصف والخارج (مقعر  
 المائل) أراد به الفلك الذى يكون الخارج فى ثخنه كما مر (وتسمى) هذه النقطة (الخصيضة والنصف  
 الاخر) من الخارج (أبعد منه) اى من النصف الاول بالقياس اليها (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند  
 نقطة فى وسطه) بها يماس محدب المائل وتسمى (هذه النقطة) (الابوج في رسم) الخارج والمتحرك بحركته  
 فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الابوجى قوسا وزاوية أصغر) أما قوس فيحسب الزوية  
 وأما الزاوية فيحسب نفس الامر (فىرى) ذلك المتحرك (ابطأ) يرسم فى ذلك المقدار من الزمان



(في النصف الخفيضي فوسا زوايا كبر) على قياس ما تقدم (فيرى المتحرك أسرع) لانه اذا اتحد  
 زمان حركتين واختاف مسافتهم كانت الحركة التي مسافتها أطول لا محالة أسرع (وأما التدوير)  
 فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته في أحد نصفيه الى التوالى من حامله) اى موافقة لحركته  
 في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة  
 الحامل كانت الحركة الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (بمجموع حركته) اى  
 حركة التدوير (وحركة حامله فيرى أسرع) تكون حركته (في النصف الآخر الى خلاف  
 التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطاء  
 بل ربما ساواه) اى ساوى التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى للحركة الحامل فضل  
 (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد)  
 التدوير (عليه) اى على حامله في الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التي كان متحركا اليها  
 الى جهة مقابلة لها (ولانه) اى التدوير (بتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق  
 للعامل (الى بطء) في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة  
 ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) اى بين السرعة والبطء (حركة وسطى ولانه يرجع)  
 الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (وباستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة  
 حركة التدوير (فيكون كل منهما) اى من الاستقامة والرجوع (مخوفا بوقوفين) أحدهما منتهى  
 الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضافا حد نصفي التدوير أبعد منا فيرى القوس  
 المقطوع منه) اى من النصف الا بعد ابطالا (أسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء  
 دون الاسرع (ومتصفه) اى منتصف النصف المذكور (هو البعد الا بعد) بالقياس الى مركز  
 العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه أقرب) اليها فتكون القوس المقطوعة  
 منه أسرع لا ابطأ (ومتصفه) اى منتصف النصف الآخر (هو البعد الا قرب) بالقياس الى مركز العالم  
 (ويسمى الخفيضي) وقد ظهر بما ذكرنا أن الاسراع والابطاء ينضببطان بكل واحد من اصلي  
 الخارج وذاك التدوير وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضببط بأصل التدوير  
 (المقصد الرابع في ذلك الشمس) قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس أشهرها وأنورها  
 وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منها ما ع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب  
 الى التعليم (وهي اما على ذلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم أو على) ذلك (تدوير  
 يحمله فلك موافق للمركز والى) اى وان لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم تختلف  
 بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت  
 والتالى باطل بارصد) اذ قد وجدوا به أن الزمان المختل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي  
 ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج أكثر من نصف السنة والمختل بين حلولها الخريفي  
 ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول  
 أبطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) اى للكوكب الذي هو الشمس (فلكان اما  
 خارج مركز ومائل) أراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا (حركتان)  
 وهذا انما يصح على أصل التدوير اذ لا بد هناك من حركة التدوير وحامله على وجه يحصل به  
 الابطاء والاسراع المذكوران وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما  
 حركة الخارج ولذلك قالوا أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين  
 فان قلت لا بد لتحرك اوجههما من حركة اخرى وهي حركة ممثلهما فيكون لها على أصل الخارج ايضا  
 حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر



تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكره  
 (و) الشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) بل في نصف بعينه من فلك البروج  
 (وبطوئه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي ابد ابطيئة في البروج الشمالية وسريعة  
 في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بأن يكون الاوج في البروج الشمالية فتكون الشمس  
 هناك ابعد من الارض وأبطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على  
 هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله (فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره  
 مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم)  
 ولا بد مع ذلك أن نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتماثل الدوران  
 معا وأن نفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة  
 حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها (تكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين)  
 بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف  
 المحسوس من الاصاين شيئا واحدا بلا تفاوت الا أن بطليموس اختار الخارج لكونه ايسر  
 لما عرفت من أنه يتم بحركة واحدة ومن أن التدوير يستلزم مدارا خارج المركز \* (المقصد \*  
 الخامس في افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجدلا  
 كالشمس حيث تسرع) الشمس (في نصف بعينه) من فلك البروج (ونبطئ في نصف) آخر منه  
 وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويطئ في جميع الاجزاء) من فلك البروج لا يختص اسرعه  
 ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون آخر (فعلم) بذلك (انه) أي القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله)  
 فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة  
 التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله  
 عادت تلك الحالة مخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة في دورة اخرى  
 الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء  
 معينة من البروج الا أنه يقتضي أن يكون عود القمر الى الحالة مخصوصة قبل العود الى جزء بعينه  
 من البروج وذلك باطل لأن المعلوم بالرصد أن عوده اليه بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان  
 قليل فالصحيح أن يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن  
 معه بل اسرع او ابطأ) يعني أن اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه  
 مع تفاوت قليل (فعلم) بذلك (أن تدويره مركزا في فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسي  
 المقروضة في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت  
 في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته في تربيع الشمس فهو) أي القمر يجب أن  
 يكون في كل واحد من تربيعها (في حضيض الخارج) المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة)  
 فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجهه في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها  
 الثاني الى التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله  
 (يخرج) ذلك الفلك ويحرك (اوجهه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذي) يكون (الخارج المركز  
 في فلكه وسماه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يقابلان في التربيع الثاني)  
 كما كانا متقابلين في التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) في الاجتماع والمقابلة يكون القمر  
 في الاوج (وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطا بينهما) أي بين القمر واوجهه (يتبعان  
 عنها) أي عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى  
 يتلاقيا في المقابلة (ثم يقاربان منها) أي من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة



التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي  
 في سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل في سطح ذلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه  
 الى الشمال ولا الى الجنوب) كما أن الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (يتخسف في كل مقابلة  
 لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض  
 في كل منها (واللازم منتفبل تقاطعه) أي تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على  
 نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احدهما هي التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من  
 منطقة البروج (وتسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الآخرى) منهما هي (مقابلتها التي اذا جاوزها)  
 القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي  
 الدائرتين المتقاطعتين بالثنيين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كوكبا في إحدى  
 العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوف آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثاني) من الكسوفين (متأخرا  
 عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلمنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف  
 التوالي فله) أي للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يتحركهما) أي يتحرك ذلك الفلك الآخر  
 العقدتين الى خلاف التوالي (واظهر حركته في الجوزهرين سميانه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل  
 الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزته كان له عرض) عن المنطقة  
 (في الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلًا قليلا الى أن يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعنده  
 يكون غاية العرض) الشمالي (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلًا قليلا الى أن يحصل) القمر (في الذنب  
 فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضا (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اقولا الى أن  
 يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا (وغاية العرض  
 في الجانبين) أي الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة  
 اجزاء (والتزايد) في العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة  
 واحدة فهي) أي العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية في الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد  
 الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض  
 المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي  
 للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه ان له) أي للقمر (اربعة اذلال تدوير هو)  
 مركزوز (في حامل) خارج المركز (هو في مثن مائل) أي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق  
 المركز مسمى بالمائل لميلان منطقه عن منطقة البروج (يحيط به) أي بذلك المائل فلك آخر (موافق)  
 مركزه ايضا مركز العالم (وله اربع حركات فالتدوير) حركة (الى التوالي وللاخرين) أي المائل والجوزهر  
 (والى خلافه في نصف) هو الاعلى (وللخارج) حركة (الى التوالي وللاخرين) أي المائل والجوزهر  
 حركتان (الى خلاف التوالي وله) وللقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات  
 ثلاثة) فأحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة  
 التدوير أو حضيه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك  
 الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه  
 واذا تحرك القمر يحركه التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيه الى جزء آخر من التدوير  
 لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية  
 هي الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر أعنى حركة  
 مركز تدويره وتارة الى أن تزداد عليه حتى يحصل تقويمه أعنى حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف  
 هو نصف قطر التدوير (و) ثانيا الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان



في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير  
 وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة  
 والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج  
 ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج  
 من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه  
 كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين اشئ من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان  
 ابدا للنقطة اخرى كما ستعرفه وبسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط وبخالفان الذروة والحضيض  
 المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج  
 المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم تعلم لميته (و) نالها الاختلاف (الذي) يكون  
 (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (في قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فانا  
 اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما متر فان كان مركز التدوير  
 حينئذ في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك  
 المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب  
 القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافاتنا  
 تابعا للاول (و) للقمر (في العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بين  
 (تلبسه) لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كنطقة  
 الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هنالك امور ثلاثة الاول أن تكون حركة تلك الكرة  
 متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني أن يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج  
 من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز الثالث أن يتساوى بعد تلك الكرة  
 عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التي قدروها في افلاك القمر وحركته (يلزمها)  
 ان يكون لقمر (بل) تشابه حركته (اي حركة مركز تدويره) حول مركز الخارج (وأن يكون) محاذية  
 قطر تدويره المار بالذروة والحضيض (له) اي لمركز الخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه وبعده) ايضا  
 (عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اي  
 حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذية) اي محاذية قطر تدويره المار بالذروة والحضيض  
 الاوسطين (النقطة) من ذلك الخط المار بالمركز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اي مركز العالم  
 والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركزا لخارج بينهما وبين مركز العالم) والصواب  
 أن يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينهما وبين مركز الخارج كما هو المشهور وأما تساوى  
 بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (واتقاء اللازم) الذي هو تشابه الحركة حول  
 مركز الخارج ومحاذية القطر المذكورة (يوجب اتقاء اللازم) الذي هو الاصول التي ذكرناها في القمر  
 ثم انه أورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اي كيف يصح كلامهم (وما ذكره) من أن القمر  
 لما علم له بالصد احوال مخصوصة وجب أن يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة  
 المقتضية التحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذي هو تلك الاحوال (على وجود اللازم)  
 الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين  
 اللازم والملازم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر) مغاير لما ذكره (يستلزم)  
 ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للاحوال المعلومة كما أن الوضع الذي يبنوه يستلزمها ايضا  
 (لجواز اشتراك الامور المختلفة في الوازم وليس اتقائه) اي اتقاء الوضع الآخر (ضروريان ولا مبرهنا  
 \* المقصد \* السادس في افلاك الخمسة الباقية) المسماة بالمتخيرة (انها تكون سبعة) في الحركة الى نواحي



البروج (فتأخذ في بقاء يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج  
 (ايما تم تأخذ في الرجوع) الى خلاف التوالي (متدرجا) اي كل واحد منها (في السرعة في رجوعها  
 الى حد ما ثم تأخذ في البطء) في رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اي تتحرك الى التوالي (متدرجا  
 في السرعة) في استقامتها (الى غاية ويعرض ذلك) الذي ذكرناه من احوالها (لها في جميع الاجزاء)  
 من ذلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء  
 معين من اجزائه بل يوجد في كل منها (فعلم) بما ذكرنا من احوالها (انها في تدوير) تزيد حركته  
 في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في القائدة لثانية (ثم انها) اي الكواكب الخمسة (تكون غريبة  
 من الثوابت فتلحقها مقارنة) اياها (ثم تفرقها مخالفة لها الى المغرب فعلم) بذلك (ان حامل تدويرها  
 يتحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يفرقان) عن الشمس  
 حتى يصيرا شرقيين عنها (فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) في هذا التفرق (عنها الى حد ما)  
 فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا  
 (ثم يرجعان) الى خلاف التوالي (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة (ثانية ثم يغربان) اي  
 يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لا بعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين)  
 في التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارباها)  
 في الاستقامة كما ذكرناه أولا (فعلم) بذلك (ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وأن بعدهما  
 عنها شرقا أو غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (والبواقي) من المتخيرة وهي العلوية (ليست كذلك)  
 فان رجوعها بل واسطه (انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ) كما أن واسطه  
 استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة (و) الكواكب (الخمس) يختلف بعدها  
 الصباحي والمساوي (كأنه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يبلغ قوله (عن الشمس) الا في الزهرة  
 وعطارد فان غاية بعدهما عن اصبا حاو مساء انما هي بحسب نصف قطريهما والمسطور في كتب الفلك أن  
 القسي التدويرية انطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض  
 اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من  
 الارض تارة) فنكون قسسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية (وبعد) عنها (اخرى فاذن حامل  
 تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه اراد أن يبين أن لعطارد خارجا آخر يكون حامله في ثخنه فقال (والبعد  
 المذكور) اي البعد الصباحي والمساوي عن الشمس الذي غاية نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون  
 لعطارد في) اخر (الجوزاء) اول (الجدى اعظم مما له في سواهما) اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه  
 في سائر اجزاء البروج (فهو) اي تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) في هذين الموضعين  
 (في الحضيض) من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والاوج) لا محالة (مقابلة  
 فهو) اي الاوج (اذا تحرك الى المغرب) اي الى خلاف التوالي (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك  
 (لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض في الدورة) الواحدة (الامرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو  
 تحرك) الاوج (الى المشرق) اي الى التوالي كما أن مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (في نصف  
 الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة) وذلك لانه اذا فرضنا أن مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر  
 الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا  
 لزم أن يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل الى اخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز  
 ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انه ما يجمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل  
 والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما متشابهة بل احدهما  
 امرع من الاخرى تارة وأبطأ تارة وهو باطل فتعين أن الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل



المركز الى تربيع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو  
 اول الجدى فيكون المركز حينئذ في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثاني وهو اول الجدى  
 وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما  
 يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله (فيقابلة) سهو من القلم والصواب فيقارنه اي يقارن الاوج مركز  
 التدوير (في الميزان وفي الحمل) وقوله (مركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فأوج الحامل او مركز  
 الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التوالي (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول  
 مركزه (ثم هذا البعد) الصباحي والمساء (في الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (في الحمل فهو)  
 اي تدوير عطارد في الحمل (اقرب الى الارض) منه في الميزان (فعلم أن المدير خارج مركز) وأن اوجه  
 في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون وأما في الحمل فيجتمع مركز  
 التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس  
 عن الثوابت وهي) اي الشمس (في الاعتمادين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهي  
 فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي) اي الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف  
 (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا  
 وجهة (فهو) اي ذلك التوافق (أما الاتحاد المحرك) وهو حركة الثوابت مثلا (وأما التوافقها) اي توافق  
 المحركات المتعددة (في الحركة) بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر  
 (جهة وكما) كما اذا فرض أن محركات تلك الاوجات هي المثلثات (ثم أن عرض الزهرة وعطارد ليس  
 ناشئا للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالي ابداء عرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي ابداء)  
 وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبي او في عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله  
 (كان النصفين) من مداري مركزي تدويرهما (يتبادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة)  
 بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس  
 (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (في النصف) الذي يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا)  
 عن المنطقة والنصف الآخر جنوبي عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئا فشيئا الى أن يصل مركز  
 تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا  
 (حتى ينطبق عليها وهي) اي الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم تصير في النصف الآخر) الذي  
 كان جنوبيها (وقد صار هو) الآن (شماليا) صار النصف (الآخر) الذي قد تحرك عليه في الشمال  
 (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم يقارب) اليها  
 حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما  
 على المنطقة وأما في الشمال عنها (وأما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب  
 ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدة ثم ينطبق وهو يتجاوز الى النصف الآخر) الذي كان  
 شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فركز تدويره دائما على المنطقة وأما في الجنوب عنها (ثم لهما)  
 اي للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه  
 الذي صورناه (فإن القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كأنه  
 اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فإن انطبق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين  
 دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك  
 امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما انمرنا اليه (وكذلك القطر المار  
 بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي  
 عرضا (وكيفية مسطورية في كتهم) ولقد احسن في هذه الحوالة ولو عممها في اكثر المباحث



السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لها على الوجه الذي اوردته أوجب  
 انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذليلها بمباحث أخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا  
 عن الاطناب واتفقنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا أن حركة  
 الافلاك يجب أن تكون دورية) متشابهة (تخبروا في مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة  
 والرصد في هذه الكواكب (ولم ينسوا) أي لم يتكلموا (فيه) أي في ذلك المبدأ (بذات شقة) أي بكلمة  
 كافية شافية (والذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (افلاك عطارد بعد ما قدمناه) من أن  
 ما ذكره استدلال باللازم على وجود المنزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) أي تلك القاعدة (تستلزم  
 تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الجامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانما وجدت  
 النقطة) أي أن حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز  
 معدل السيره) بين مركز العالم ومركز الخارج (الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك  
 العلوية والزهرة أيضاً) (و) الذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم (في الكل) أن حركات الافلاك ارادية (على رأيهم  
 فإذ يمنع أن يختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) أي على الافلاك (من ارادات  
 جزئية) لا بد منها في تلك الحركات (أذ قد علمت) فيما سبق (انها) أي أن القصة (لا يكفي في الحركة  
 انظرية التعقل الكلي) والحق حالة ذلك كله إلى القادر المختار (فانما منجاة عن هذه الاشكالات  
 وامثالها كما نبهت عليه) \* (القسم الثاني) من الاقسام الخمسة (في الكواكب وكلها شاففة) لالون لها  
 (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كد) في نفسه تظهر كودته اعني قمته القريبة من السواد عند الخسوف  
 وليس منير بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده منها) فيحسب  
 من ذلك أن نوره مستفاد من ضوءها فليل هو على سبيل الانعكاس من غير أن يصير جوهر القمر مستنيراً  
 كما في المرأة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبهه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون  
 جميع اجزائه مستنيراً لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف  
 بعض الكواكب لبعضها يدل على أن لها لونا وان كان ضعيفاً فلعطارد صفرة وللزهرة درية أي بياض  
 صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قمرة مع كدورة (وفيه) أي في هذا القسم  
 (مقاصد) \* خمسة \* (الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها  
 ابدامضي ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارناً لها كان وجهه المضيء  
 اليها دوننا فلانرى له ضوءاً) اصلاً (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهي الدائرة الفاصلة بين المرقى وغير  
 المرقى منه (منطبقة على دائرة الضوء وهي) الدائرة (الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض  
 دائرة الرؤية ثابتة) ونقول (دائرة الضوء تزول) لا محالة (بزواله) أي بزوال القمر (عن المسامحة) أي  
 مقارنته للشمس (فبعد الانقراج بينهما) أي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع  
 بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوساً من الوجه المضيء)  
 فهذا المرقى هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس ويزداد المرقى من الوجه المضيء  
 عظماً (حتى يصير الوجه المضيء) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما (و) حينئذ  
 ينطبق الدائرتان مرة أخرى فتراهما بدواً كاملاً كدائرة تامة (ثم) أن النيرين بعد غاية البعد بينهما  
 يتقاربان من الجانب الآخر (في تقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة أخرى (وينحرف عنهما) شيء مستدق  
 من الوجه (المضيء) فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئاً فشيئاً (حتى) نرى منه شكلاً  
 هلالياً في جانب المشرق ثم (ينحني بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى) القمر (يوماً) واكثر بعد المقارنة  
 وقبلها الضعف ضوءه ودقته وقربه من الشمس مع ضوءها (الغالب السائر لما يقرب منها) فيمتنع (القمر) لهذه  
 الاسباب (من ابصاره) وأما اذا كان بعيداً عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فانه يرى عادة



مستمرة ور بما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة  
 \* المقصد \* الثاني في خسوف القمر وهو أنه قد يكون (القمر مقابل الشمس) (بقرب العقدين فتكون  
 الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الارض (ضوءها عنه فيرى كدالكما هو لونه الاصلى ولان  
 جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الارض (مخروطا) فاعدته دائرة  
 صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل الجزء منه حل فيه الشمس  
 (فان لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بأن يكون في احدى العقدين (انخفض كله لانه اصغر  
 من الارض) بل من غلط الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض  
 فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة  
 الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى أن يقطع المخروط  
 (لم ينخفض) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كدبتي دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل)  
 من مجموع النصفين المذكورين (انخفض بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اى تلاقيهما وتداخلهما  
 فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخفض كله  
 وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخفض بتمامه ومكث  
 بحسب وقوعه في الظل \* (المقصد \* الثالث في كسوف الشمس) فنقول (عند اجتماع القمر  
 بالشمس) في النهار اجتماعا مرييا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مري (محجب بيننا وبين الشمس)  
 لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكد في وجهه  
 الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس  
 كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن أن يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك  
 بقدر صفحة القمر فر بما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب اليها فيوتر قطره  
 الزاوية التي توترها الشمس كذا) فتعجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها  
 (في حضيضها فلقربها) منا (ترى اكبر) يكون (القمر) حينئذ (في اوجهه فلبعد) عنا (يرى اصغر فلا  
 يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطه به وقد روى انها) اى الحلقة النورانية (رؤيت) على  
 وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مري (فان كان)  
 ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها) وان كان اكثر منها فبطريق الاولى (وان كان  
 اقل منها كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه  
 يجوز ان يكون ذلك) الاختلاف (لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانما) اى تلك الكرة (تدور  
 على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء اليها) كما في حال المقابلة (فبدر  
 او المظلم) كما في حال التارئة (فحقا وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء) هلا ليا ونصف دائرة  
 واهليجيا (ويظهر) اى يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضى  
 أن لا ينخفض القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام  
 ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخر اذ لا وجه له بحته (والاعتراض) على ما ذكره  
 (بعد تسليم الاصول) التي بنوه عليها (ان نفي هذا الاحتمال) الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر  
 بمنافاته الخسوف (لا ينفي جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فاعلمة سببا آخر) لاختلاف  
 نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكره لكان لانعله كأن يكون مثلا كوكب كد تحت فلك القمر فينخفض  
 به في بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب (يجوز أن  
 يكون خلق الفاعل المختار النور في الشمس) والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا  
 (و) خلقه اياه في باقى (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اى اول استضاءتها الشمس والقمر والكواكب



المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لانشاهد لها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما بعد هذا  
 اول كونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم بتغير الحال في مادون باقي الكواكب و (كيف)  
 لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعده منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب)  
 المستورة عنا (نسيرة) في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور  
 فيها كما في تقابل الاجسام الكمدية الصقيلة جدا \* (المقصد \* الرابع في محو القمر) المشاهد في صفحته  
 (وفيه آراء الاول قبل خيال) لا حقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة واقعهم كلهم في خيال  
 واحد (الثاني قيل) هو (شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف  
 باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه \* الثالث) هو (السواد السكاك في الوجه الاخر  
 قلنا فلا يرى متفرقا \* الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو عماس للنار) لانه من كوز في تدويره  
 في تخن حامل فيبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل  
 لم يتصور هناك عماسة الابدقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخين عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس)  
 هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات)  
 اذ القمر حيث تدرك من اجزاء متخالفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدهم) المبنية  
 على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اي بصورة وجه الانسان فله  
 عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب تقع او دفع ضرر)  
 فان القسم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء  
 من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وأبلغه (السابع) هو (اجسام سماوية)  
 مختلفة معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي (حافضة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ما قيل  
 (لكن لا يصلح للتعويل \* المقصد \* الخامس في المجرة) وهي الدائرة التبينية المسماة عند العوام  
 بسيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان) السالفة وانما يصح  
 اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخارجي)  
 واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرته  
 في الآخر (وقيل كواكب صغار) متقاربة متشابهة (لا تميز حسا) بل هي لشدة تكاثفها وصغرها  
 صارت كأنها الطخات محيية قال الامدي (والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره  
 من الخرافات ليتحقق) ويتبين (للعاقل الفطن انه لا ثبت) اي لاجحة (اهم فيما يقولونه) ويعتقدونه  
 (ولا معقول على ما ينقلونه) من اوائلهم ويعتقدونه (وانما هي خيالات فاسدة وعموميات باردة بظهور  
 ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر \* القسم الثالث في العناصر وفيه \* مقاصد \* ثلاثة  
 عشر \* (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام \* خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع  
 الاحياز) اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياء العناصر المغيرة له كان طالبا للمحيط (وهي  
 النار وهي حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (وبابسة لانها  
 تفتي الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل ألست فست البيوسة بعسر قبول  
 الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذي ذكرته  
 انما هو (فيما عندنا من النيران وهي مغلوقة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم  
 قلت ان النار البسيطة) التي عند المحيط (كذلك \* وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار  
 وفوق الاخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الاخرين وان كان  
 ثقيل بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اي لو خلى وطبعه لا حس منه  
 بالكيفيتين وكذلك) الحال (في) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) اي للهواء



(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضى انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المجاورة له طلبه (وهي الارض باردة يابسة وبحقهما الحس وثقيل مضاف يقتضى أن يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على ما مر من التفسير (وطبيعته الجود لا أن طبيعته البرد) وانه يوجب جودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها أطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف (المنافضة) لما ذكرناه أن يقال (لم لا يجوز أن لا تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها) الآن (اذ قيل) هي (واحدة) واختلفوا في تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هي النار اشدة بساطتها) اذ لا جسم اصرف في طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفروطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولا نها تحيل الغير الى طبيعتها وحصلت البواقي) من النار (بالتكاثف) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثاني) هي (الهواء لطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولا شك أن الاصل يجب أن يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة المطلقة) فهي هواء لطيف الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هي (البحار لتوسطه بين الاربعة) في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضاً (وقيل) ليست واحدة بل (لا بد من التعدد) فيها لأن التركيب في الكائنات يستدعى تعدد ماسمه تركيبها (فأثنان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانهما في غاية الخفة والحرارة والارض لانهما في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترقة والماء ارض محلخله بالمزج) مع اجزاء نارية (الثاني) هما (الماء والارض لاقتقار الكائنات الى الرطب للانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هي الارض والماء والهواء لما مر) من اقتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع في كلام الامدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم أن الثلاثة هي ما عدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة او مادونها على ما مر بل هي (اجسام) وفي كلام الامدى جواهر (صلبة غير متجزئة لانهاية لها وقيل اصول المركبات هي (السطوح) لأن التركيب انما يكون بالتلاق والتماس واقل ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكتفى) في اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اى بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له (بالحجة بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا) بطلان هذه الاقوال بأسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل أن يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات) لقائل المختار سلمنا انها اربعة) لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز أن تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) في الاحياز (لتفاوتها في الثقل والخفة) فالاثقل اسبق الى المركز من الثقل الطالبا له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذى يطلبه الا يرى أن الاجسام الارضية المتشاككة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبها فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو



عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقد دليل على وجود ذرة النار عند المحيط) كما زعمتم  
 (وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند البراد والاحراق) لا يقال الشهب  
 دالة على وجودها لاننا نقول جازا أن يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار  
 فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود ذرة النار (فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشككه) حتى تثبت  
 ييوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها) اما (افناؤها الرطوبات)  
 عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افناء للاجزاء المائية) التي هي رطوبة  
 بمعنى البلل (ولادليل فيه على الييوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافناء مع انه رطب  
 الجوهر (فان قلت ذلك) اي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا  
 فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة ويخفف  
 الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن القطع به) اي بأن افناء الرطوبة بمعنى البلل يدل على ييوسة المفتي  
 في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به  
 (وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف) في نفسه (بجبر ولا ييوسة ولا غيرهما من الكيفيات  
 ثم لانسلم أن الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفيد الحار من اشعة الشمس) المنعكسة اليه  
 من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابتعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف  
 الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حتره وظهر برده (حتى يصير زمهريرا) في غاية البرودة  
 (فلم قلتم ان ذلك) البرد الشديد في الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشيبة  
 المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه  
 رطب فانكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيد استمساكا) عن التشتت (والهواء  
 ليس كذلك) فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته (ثم لانسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان  
 كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره قطا) عند العاقل (أن جوهره يبرد الهواء)  
 المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) اما (الماء) فانه (بطبعه لا يبرد ولا حار وكيف يجمعون بين  
 قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لا منافاة بين القولين (لانه سهل التشكل) في نفسه  
 (اذ يكتفي في ذوبانه) الذي يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة  
 الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لسهولة له وذوبانه المستلزم لها  
 مستند الى امر خارج ولئن زاننا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)  
 اي قابلا للذوبان بأدنى سبب من الاسباب (غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم تقع)  
 اصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جازا أن تكون الارض رطبة \* (المتصد  
 الثاني زعموا أن الارض كرية اما في الطول) اي فيما بين المشرق والمغرب (فلان البلاد) المتوافقة  
 في العرض او التي لا عرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب  
 (عليها متاخرا بنسبة واحدة) وكذا الحال في الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب  
 بتلك النسبة (الا في الكرة وانما قلنا بذلك) النادر (لانما رصدنا خسوف القمر في وقت من الليل وجدناه  
 في بلاد شرقية مثلاً آخر الليل و) وجدناه (في بلاد غربية عنها) اي عن البلاد الاولى (بمسافة معينة)  
 هي ألف ميل (قبله) اي قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (في بلاد) اخرى (غربية عنها) اي عن البلاد  
 الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة) والحاصل انه يوجد في هذه البلاد  
 الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلما أن طلوعها) اي طلوع الشمس (على  
 الغربية متاخر) بنسبة واحدة لأن الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية  
 قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (واما في العرض) اي فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك



في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ارتفاعه فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التي كانت مخفية عنه (وتختفي عنه) الكواكب (الجنوبية) التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما) اي بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قريبه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما (واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فأجابوا) عنه (بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر أن يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره ويحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب أن يقال (هب) ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضاها الكرة) الحقيقة (و) لا شك أنه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها في غاية الصغر واعلم أن ارباب التعاليم ~~يكتفون~~ بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة \* (المقصد الثالث) قالوا (والماء) ايضا (كروي لوجوده) ثلاثة (الاول أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعني انه يظهر عليه رأس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وما هو الا لسترة قبيب الماء) على هيئة حذبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال الماء شفاف) لالون له (فلا يستره) كالهواء (لأننا نقول ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (في الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر (بخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوخته) فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا \* الوجه (الثاني) الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على أن طبيعته تقتضي الكرية (وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله) بين ايضا (أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (او بدحرجة في الطريق او بسبب آخر) لانه لم يمتنع اى المتسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون (يزعمون أن الماء انما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قله الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا) المبني عليه (لا يعطيه) اى لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز أن يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبيعته الذي هو الاستدارة الوجه (الثالث مثل ما تقدم في الارض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه \* (المقصد الرابع الارض في وسط الكل) اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لأن الكواكب في جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولائه) اى الثقل المطلق الذي هو الارض (في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر وفي بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغروا نقول) نحن في ردماء كروه (لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اى لذلك القدر (محسوسا وهو) اى قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب (مقدار غير قليل في نفسه) بل هو كثير \* (المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فان الخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة براوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان



على زاوية أخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين  
بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعا لا يتفاوت في الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر  
وصار موقعا واحدا (ولذلك) اى ولأن الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان  
الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض  
في حكم دائرتين متطابقتين مع أن مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى  
(طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل) حتى يكون الظاهرا اكبر (ولا بعد) حتى يكون الخفى اكبر  
(وهذا) الذى ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فلا رضى) بل لنصف قطرها  
(عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على  
سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر) في تلك الدائرة (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج  
من مركز الارض) مارا بمركز القمر (غير الموضع المرئى) له فيها (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج  
من الباصرة) مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس (لأن جمل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما  
على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنهما معتبرة في الحس ههنا اقرب القمر الموجب  
لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكما كانت الزاوية اكبر  
كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف  
المنظر ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة)  
منتهاه (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقي فوق المرئى ابدا) فلو فرض أن القمر على سمت الرأس  
لم يكن له اختلاف منظر لا تحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي  
ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع  
قد يقتضى اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتى عرض تمران بطرفي الخطين  
المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما ما اختلافا بين الطولين الحقيقي  
والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار  
التفاضل بينهما ما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم  
يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لأن الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك  
البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له  
اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب أن يقال صاعدا  
بأن يكون في الربع الشرقى من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئى زائدا على ما نزل) والصحيح أن  
يقال على الحقيقي (بذلك القدر) من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع  
على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقي فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئى  
او ينقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئى فيكون) الباقي بعد النقصان الطول (الحقيقي) واذا اعتبر  
صاعدا (بل نازلا بأن يكون القمر في الربع الغربى من وسط سماء الرؤية) (كان الامر بالعكس)  
بما ذكرنا يزيد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئى والسبب  
في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو أن الموضع المرئى  
اقرب الى الافق دائما مع أن توالى البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشي من الكواكب الباقية  
اختلاف منظر) فالنوايت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شيء  
يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (لشمس) وأما السفليتان فقد مرانه لم يعلم حالهما في اختلاف  
المنظر \* (المقصود السادس الارض ساكنة وقيل هاوية) اى متحركة (الى اسفل ابدافلا تزال) الارض  
(تنزل في خلاء غير متناهى في طبيعتها من الاعتماد) والنقل (الهابط ويطلبه بيان تناسل الابعاد)



التي يتصور حركة الجسم فيها ( سيما عند من يبطل الخلاء ) وايضا لو كانت هابطة لوجب أن تصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكان كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية ( وقيل انها تدور ) متحركة ( على ) مركز ( نفسها من المغرب الى المشرق ) خلاف الحركة اليومية التي اعمدها الجمهور ( والحركة اليومية لا توجد ) على هذا التقدير ( وانما ) تخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس اليها ( دون اجزاء الارض ) اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فاننا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحدة الارض وخفي عنا مجدها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا ( فيظن ) لذلك ( أن الارض ساكنة ) في مكانها ( والمتحرك هو الفلك ) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب ( بل ليس ثم فلك اطلس ) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف النوال ( وذلك كراكب السفينة ) فانه ( يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ) يرى ( الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن ) في مكانه اى ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض ( وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه ) كذا يرى ( غيره ) متحركا مع سكونه اوسا كنكم مع حركته ( من امور قد منها في غلط الحس وبطلوا ذلك ) اى تتحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل ( بوجه ) ثلاثة ( الاول أن الارض لو كانت متحركة في اليوم بيلته دورة واحدة لكان ينبغي أن السهم اذ رمى الى جهة حركة الارض ) وهي المشرق ( أن لا يسبق موضعه الذي رمى منه بل تسبقه الارض ) وذلك لأن الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة ألف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض ( و ) ينبغي للسهم ( اذ رمى الى خلاف ) جهة ( حركتها أن يمر ) عن الموضع الذي رمى منه ويتجاوزه ( بقدر حركته وحركة الارض جميعا ) واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم ( من الجانبين بالتجربة ) الوجه ( الثاني ) الجري الى فوق فيعود الى موضعه ( الذي رمى منه ) راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ( ينزل من مكانه الى جانب المغرب ) بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا ( والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء ) المتصل بهما مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما ( في الحركة ) كما يقولون بمشايعه النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك ) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعالهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمى منه في الجانبين الا بحركة نفسه فينساوي المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رمى منه بل ينزل راجعا اليه ( وعمدتهم في بيان ذلك ) وهو الوجه الثالث ( ان الارض فيها مبداء ميل مستقيم ) بالطبع ( فلا يكون فيها مبداء ميل مستدير ) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية ( والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو ) اى وجوده فيها ( مبنى على أن ما لا ميل له ) اصلا ( لا يتحرك قسرا ) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لامعه ( وقد عرفت ضعفه ) في مباحث الخلاء كما اشير اليه في مباحث الميل ( ثم لانهم تناقضوا ) اى تناقضوا الميلين حتى يلزم المناقاة بين المبدئين ( لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدرجة \* المقصد \* السابع ما يوازي من الارض معدل النار ) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض السكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه ( يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين ) على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات ( فيكون الليل والنهار ) هنالك ( في جميع السنة سواء ) انساوى قوسيهما الواقعة احدهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه ( واما في غير



ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لا على قوائم لانهما  
 دائرتان عظيمتان لم يمتز احدهما ما يقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون  
 في احد الاعتدالين في اول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع) الافق هنالك (منازل المدارات  
 اليومية بنصفين) اي بقسمين (مختلفين اعظمهما) اي اعظم القسمين هو الظاهر (الذي) يكون  
 في جهة القطب الظاهر) والحق الذي يكون في جهة القطب الخفي (فالشمس في اى جانب كانت  
 من جانبي الشمال والجنوب) (كان تهاهم) اي تها الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس (اطول  
 من ليهم وفي) الجانب (الاخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين  
 اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية  
 دولاية) اي منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك به يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال  
 او جنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس راس اهل البلاد التي هي عليه) اي على خط  
 الاستواء (في السنة مرتين وهي) اي المساومة مرتين (عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان) مبداهما  
 الاعتدالان (ويكون غاية بعده) اي بعد رؤسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم  
 شتآن) مبداهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف  
 فلهم ثمانية فصول كل فصل منها) شهر ونصف (وكذلك) الحال (في المواضع التي بين خط  
 الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين  
 من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذلك فصولهم  
 ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) في المدة وربما كانت النقطتان قريتين جدا من احد  
 الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفي المواضع التي تحت  
 الانقلابين تسامت رؤسهم) في السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز  
 ذلك لان تسامت رؤسهم بل تقرب منها) في احد الانقلابين (وتبعد) عنها في الاخر فصولهم تلك  
 الاربعة (وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدى الظهور فيه لا تغرب الشمس) هنالك (دورة يومية  
 فيكون النهار اربع وعشرين ساعة وهي) اي هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس في الانقلاب  
 الصيفي) ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدى الخفاء فلا تطلع  
 الشمس فيه ساعة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار  
 مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها  
 دورة) واحدة (فيكون الليل) حينئذ (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار الابدى الخفاء في موضع  
 لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو  
 عن ركاكة (وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبا (على سمت الراس  
 تنطبق المنطقة على الافق اذ يتحد) حينئذ (قطبا وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة  
 (فاذا مال القطب) اي قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق  
 (نصف المنطقة الشرقية وانحط) عنه (النصف الغربي دفعة) واحدة اذ حال افتراق القطبين  
 تتقاطع العظمتان على النواصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدى الظهور  
 والمدار الشتوي ابدى الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها  
 (وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة)  
 يتوسطها الانقلاب الصيفي (ابدى الظهور) لا يغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب  
 الشتوي (ابدى الخفاء) لا تطلع (وبينهما) من الجانبين (قوسان) اريان يتوسطهما الاعتدالان  
 احدهما (وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي



يتوسطها أول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع  
 أوائل البروج قبل أو آخرها) على الاستقامة (وتغرب أو آخرها قبل أوائلها) على الاعوجاج  
 (و) القوس (الأخرى بالعكس) اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفي هذه المواضع الثلاثة) لفظة  
 الثلاثة أما زائدة أو أراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك  
 ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم  
 على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لا يحاد  
 قطبيهما وليكون محوره) اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيهما مرة بمركزه (فإنما  
 على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج)  
 وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف الآخر منها) تحتها دائما  
 ولا يكون هناك للكوكب ولا شيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل  
 بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لأن مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من  
 البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدةان تتفاوتان بسبب الاوج والخميص فالنهار  
 تحت القطب الشمالي أطول من الليل وتحت القطب الجنوبي أقصر (الآن الشمس تدور) بحركة الكل  
 (في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذي هو المعدل (الى أن تعود الى مثلها  
 اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وترداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (في ثلاثة أشهر) ويكون  
 غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي (و) ترداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (في ثلاثة أشهر)  
 أخرى أيضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة أشهر كذلك) اي يرداد انحطاطها عن الافق  
 في ثلاثة أشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة أشهر أخرى حتى تصل  
 الى الافق \* (المقصد \* الثامن سبب الصبح ككرة البخار تتكيف بالضوء لأنها تقبل نور الشمس  
 كما تقدم) في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق  
 من قوس انحطاطها الا مقدار ثمانى عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار  
 الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله)  
 لكنه عكسه في أن أوله كآخر الصبح وآخره كأوله هذا ما يليق بالكتاب وأما تصويرهما  
 على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر (والجمرة التي توجد في أول الشفق وآخر الصبح) انما هي  
 (تسكائف الابخرة في الافق وزيادة سمها بالنسبة الى الباصرة لأنها) اي تلك الزيادة في غلظ  
 الابخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها)  
 اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تسكائف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة  
 الى سمت الرأس (وقد ذكر أنه اعتبرها) اي كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اي غلظها  
 (سبعة عشر فرسخا) اوسبعة عشر \* (المقصد \* التاسع في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية  
 ومعدات متلاحقة لا بداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تنهاى (فسال الماء بالطبع  
 الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشف) عن الماء (التلال) والمواضع العالية بجزيرة بارزة  
 من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذي لا يمكن أن يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف  
 هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء أن يكون مغمورا فيه كسائر  
 اجزائها (ولم يذكر له سبب العناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تـكـونـها  
 وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذي ذكره (رجوع الى القادر  
 المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذي هو الارض  
 (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اي الى اجزائه (مما لا سبيل للعقل اليه)



في معرفة سببه (واذا كان) الشأن (كذلك) وهو انه لا بد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه  
 (فن طرح هذه المؤنات) التي تكافوها (ووفق للاسترواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره  
 فأولئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة \* (المقصود \* العاشر) قالوا في سبب  
 تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى من نموذ (ار) اي  
 نموذج (له في كبر الخرافين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تنحرف  
 الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحراف من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا  
 شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغورة في البحار فحصل  
 فيها طين لزج كثير فتجبر بعد الانكشاف وحصل الشقوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت  
 فيها الجبال ومما يؤكده هذا الظن ان نجد في كثير من الاجزاء اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية  
 كالاصداف والحيتان (ولا يخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر منها  
 بالرخاوة مع استواء النسبة) اي نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي زعموا انها المعدات لها  
 قطعها) اي جزما لا يشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة  
 (يستدعي سببا) مخصصا (وعنده) اي عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويحمله) اي يحيل  
 ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لانفعل ذلك أولا)  
 حذفنا للمؤنة (نعم لا يبعد ان يكون ذلك) اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها  
 (بارادة الله تعالى عند من يقول) من الملمين وغيرهم (بالوسائط لا عندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء  
 فلا يتصور واسطة حقيقية على رأينا \* (المقصود \* الحادي عشر) العناصر الاربعة تقبل التكون  
 والفساد اي تخضع صورة ذلك العنصر (وهو معنى الفساد) وتلبس صورة عنصر آخر) وهو  
 معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذي هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات  
 اثنتي عشرة كن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلا وسط وهو كل عنصر يشارك) عنصر آخر  
 في كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربعة (وبخالفه في كيفية) اخرى منهما  
 (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لا شترا كهما في البرد) وان اختلفا في اليبوسة  
 (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاجار مياها سائلة) فانهم يتخذون مياها  
 حارة ويجعلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية (وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا  
 صلبا كعين سبهكه) وهي قرية من بلدة مراغة وماؤها يتقلب حجرا مرورا وعين غيره من المواضع  
 (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لا شترا كهما في الرطوبة) وان كانا مختلفين  
 في الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس  
 (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كفي ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث  
 لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكذا ظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة) بينهما فانه تركبه  
 قطرات منه (وايس ذلك لان الماء ينقل اليه) بالرشح (لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان  
 باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انصب بالماء الحار (وكذلك النار  
 والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لا شترا كهما في الحرارة) وان اختلفا في اليبوسة  
 (كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين) بالالحاق في النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء)  
 فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيها (وبعضها) ينقلب الى بعض  
 آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معا (كلما والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء  
 نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بأن ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس)  
 انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بأن ما ذكره يقتضي أن تنقلب كل



واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لا شترا كهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين  
 فالاولى أن يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث  
 كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هيولى  
 العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقال به الجميع الصور) العنصرية (وانما بعدة الصور  
 المختلفة) التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المسماة ما عرض لها  
 من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان  
 ابرد واكتف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده) اى يمكن أن يقال ان اختصاص بعض من الهيولى  
 المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على اننا لنسلم  
 تركيب الاجسام من الهيولى والصورة ولانسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الامثلة الدالة  
 عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة \* (المقصد \* الثاني عشر رعموا ان هذه) العناصر الاربعة  
 (هي الاركن التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا  
 اذا جعلنا مركبا في القرع والانبى انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على أن  
 هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين فترقتهما الحرارة (ولاشك ان ثمة) اى في ذلك المركب  
 (اجزاء هوائية) تتخلل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه (والالكان) ذلك المركب (في غاية  
 الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى)  
 كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انما) اى الاركن المذكورة الموجودة  
 في المركب (مختلطة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه) الطبيعي (وذلك يوجب التفريق) في المركب وعدم  
 بقاءه (فلا بد) فيه (من جامع يفيد طبعها ونفجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مائعة  
 من التفريق وما هو) اى ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج (الاحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من  
 وجودها فيه (فلما الحرارة لا تجمع المختلفة بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء  
 لا تؤثر في الجزء الاخر لا بمازورة وله) اى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب  
 فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) في حال بقاء المركب (وما نعلم من التفرق ابتداء)  
 اى بلا توسط شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة  
 النوعية الحافظة للتركيب على أن اختلاط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى  
 جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز أن يكون منفجا (ووجود الاجزاء الهوائية) في المركب (مما لم  
 يتحقق) اذ يجوز أن يكون تتخلل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية  
 بعد التحليل (ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز أن يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة  
 (والثاني) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولا بد)  
 في النبات (من هواء يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد أحدهما ولم يكن على ما ينبغي  
 فسد الزرع) كما اذا ألقينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي  
 فانه يفسد ولا يثبت فدل ذلك على أن النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان  
 لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي  
 هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذي غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل)  
 اى جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات (أئل) اى راجع (الى حصولها من العناصر)  
 الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال  
 بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم أن اجتماعها سبب لتكونها منها (فلم لا يجوز أن يكون) تكونه  
 في حال اجتماعها لامنها بل بتخلق الله اياه من العدم في تلك الحال (باجراء العادة \* المقصد



(الثالث عشر طبقات العناصر سبع أعلاها) الطبقة (الاربعة الصرفة ومخبرها مماس لمعز ذلك القمر ونحوه) أي تحت الأعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الأجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الأدخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الأذنان والنيازل وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزهريرية وهي الهواء الصرف) الذي يرد بمجاورة الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة والمشهور أن هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفاً (ثم) الطبقة (البحارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (التربة وهو ما فيه أرضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهي أرضية مع مائية ثم) الطبقة (الأرضية الصرفة) التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لأنه مع الأرض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر أقوال مختلفة لفائدة في الاستقصاء عنها (القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر) من المركبات لأن ما لا مزاج له منها قليل بالقياس إلى ما له مزاج (وهو) أي هذا الأكثر (ينقسم إلى ماله نفس) أمانة أو حيوانية (وإلى ماله نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول \* الفصل الأول في المزاج وفيه مقاصد) أي مقصدان \* (الأول قالوا الصورة الجسمية) أي الصورة الحالية في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تفعل أولاً في مادتها) التي حلت هي فيها (ثم في مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الأجسام لا يرى أن النار لا تسخن إلا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها فإذا حصلت المجاورة بلا مماسة أمكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) أي التفاعل الذي كان (بالمماس) التي هي الغاية في المجاورة (والمماس أنما تكون بالسطح و) لا شك في أنه (كلما كان السطوح أكثر كانت المماسات) بها (أتم وذلك) أي تكثر السطوح (أنما هو بحسب تصغر الأجزاء) إذا تحققت ما صورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (إذا انصغرت أجزاءها جداً واختلطت) اختلاطاً تاماً (حتى حصل التماس) الكامل (بين أجزائها فعل صورة كل) منها (في مادة الآخر فكسرت منه سورة كفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له (كيفية حرا أقل تستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة إلى الحار وتستحتر بالنسبة إلى البارد فأنما كفيته متوسطة بينهما) أي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فإذا قيست إلى أحدهما عدت من الأخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد أقل) مما كان (كما قترنا فإذا اشتد التأثير) من الجانبين (حتى حصل في جميع الأجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل أعني الدرجات (التي هي بين غاية الحر وغاية البرد) أي هي واقعة بين هاتين الغائتين (وحصل التشابه بينهما) أي بين الأجزاء المذكورة (في نفس الأمر) بأن تكون أجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لأجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما أشار إليه بقوله (لأنها لا مجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وإن كان كل واحد منهما باقياً على صرافته) في كفيته كما يقول به أصحاب الخليط وقس على ذلك حال الأجزاء الرطبة واليابسة فإذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسط ما بين الكيفيات الأربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجاً وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى إلى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجاً) واختلاطاً امتزاجاً (فخذ المزاج) بناءً على ما تقرر (بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء) المتماس (بحيث تكسر صورة كل) منها (سورة كيفية الآخر) قال الامام الرازي



لاشبهة في أن الشيء لا يوصف بـ كونه مشابهاً لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان  
 كل جزء من أجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة  
 بالآخر الا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا  
 الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل  
 الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم أن تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين  
 على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار  
 الاخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كسرا غالبا وهو أيضا باطل فوجب أن يكون الكاسر هو  
 الصورة التي هي مبادئ الكيفيات وأما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات  
 لا يعرض لها الاشتداد والنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات  
 الصرفة عن تلك البسائط (والاشكال عليه) أي على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لانسلم أن  
 التفاعل بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من  
 الارض بالنسخين والاضاءة (ولاتماس) بينهما مع أنها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة  
 بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعا) مع أنه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بأن الفعل  
 والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس (لا يقال المدعى نفي التفاعل) بلا تجاوز وتماس  
 (وفيما ذكرتم من صورة النقص) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت  
 الارض سخونة وضوؤها لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم تؤثر هي فيه  
 قطعا (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما نراه من جانب  
 واحد وانه) أي ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفي المباحث المشرقية الصواب أن يترك  
 ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية  
 ويشاهد ايضا أن بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه أن يقال لم لا  
 يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقة ومماسية فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدد  
 بل الحق أن التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا \* الوجه (الثاني لم قلتم ان ثمة صوراً غير  
 الكيفيات هي القاء - لم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة) أي متماثلة في الحقيقة (و) يكون  
 (الاختلاف) بينهما (بالاعراض) الخارجة عن حقيقةهما (دون الصور) المقومة لهما فلا تكون لهما صور  
 سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لأمر اغايرها (فان قلت الكيفيات كالحرارة  
 والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل ذلك) أي الاشتداد والضعف فلا  
 يجوز أن تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان  
 يقال ثمة مرتبة معينة) من تلك المراتب (هي النارية وما دون ذلك) أي مرتبة اخرى معينة دون الاولى  
 (هوائية) الوجه (الثالث) أن يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة  
 الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) أي تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها  
 فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا  
 في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة منه كسرة) وذلك لان الانكسارين لا يجوز  
 أن يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب أن يكون مع الشروط  
 فتوجد الكيفيتان الصرقتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا يقال  
 المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيةها \* الوجه  
 (الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار (من برده ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب  
 الحرارة) وتكسر البرودة بل ليس للماء من الصورة واحدة (فلم أن الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية)



دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازاً) لاحقيقة فانها ليست موجودة  
للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية  
المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو لمبدأ  
القياس) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعتقد ينشأ في الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده  
(كالحركة والحصول في الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما  
وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن  
تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المناقاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يصادفها لم يلزم  
منه محال مما ذكر اذا المعتقد لا يجتمع الاثر (قلنا فالنزاع) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل  
مختار) فلا حاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وسبق الدلالة  
على انه فاعل مختار) فيبطل القول بأن الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ (تنبه على  
مذاهب في المزاج) مخالفة لما مر (الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعنى أن العناصر اذا  
امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى أن يخلع صورها فلا يبق لشي منها صورته  
المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة  
بين الصور المتضادة التي للبساط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة الملبوسة  
صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب  
الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البساط في المركبات ذوات  
الامتزجة ويرد عليه أن ما ذكره فساد ما وكون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها  
(ويبطله) ايضا (ما حكيناه من حكايات القرع والانبىق لان اختلاف ما يظهر فيه) اى في المركب  
(من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى في تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعنا فيهما المركب  
كقطعة لحم مثلاً تميز الى جسم مائى متقاطر والى كلس ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على أن الاجزاء التي  
في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطراً او غير قاطر  
(وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف المائمية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم  
يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البساط في المركبات  
والا لم نخجل اليها احترازاً عن أن يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لانها كانت فيه (فان قيل) اذا كان  
جوهر البساط باقياً في المركب كانت النارية موجودة فيه لـ كنهما فترة في حرارتها والصورة  
النوعية للمركب كاللعمية مثلاً حاصلة في جميع اجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتور في المركب  
قد صارت لها واذا جاز ذلك (فليجز في النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (أن تحدث لها الكيفية  
المتوسطة) اى الحرارة المفترة (قتصر لهما) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور  
النوعية التي للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة  
المفترة كافي في حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على أن هذه الشبهة  
واردة عليكم ايضا لان خلع البساط صورها ولبسها صوراً اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها  
الى حد معين فن الجائز أن تنتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها  
صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضاً سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب \*  
المذهب (الثاني) وقد يجعل هذا مذهباً ثالثاً نظراً الى تفصيل المذهب الاول كما اثبتنا اليه  
(القول بالخليط وهو أن المركبات موجودة بالفعل وقد يجمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس)  
فان القائل بالخليط يزعم أن في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخنطة واجزاء  
على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلفة جداً فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على



تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا سخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى أن الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهو لاء اصحاب الغشوش والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما أما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت وأما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل تتكون ههنا \*

(المقصد \* الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمتضادتين) اي من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب اقسام محالها (متقاومة) في انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين) المتضادتين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي) فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوى كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالشلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وبما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما (قالوا وانه لا يوجد) في الخارج (اذا جزاؤه متساوية) في الميل الى احيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها بعضها على الاجتماع) لامتناع أن يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضها آخر منها (وطبائعها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة) معتمداً بالانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجوداً في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب أنه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفلى وبالعكس) اي وتقع الاجزاء المائلة الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو (فتتجانس) الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها في الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم بذر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقياً مستمراً اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون منفصل كاصل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء (اذا السبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصري غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلاً حقيقياً ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقاً من التعادل الذي هو التساوى بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي (فغير المعتدل وكل من القسمين) اي المعتدل الطبي وقسيمه (يتقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصفة والشخص والعضو) يعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) تارة (و) الى (الخارج) اخرى (فكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن أن توجد صورته النوعية الامعة) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد



النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين  
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ذو طرفين) افراط وتفریط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك  
النوع فهو اعتداله) النوعي (وأليق امرجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل  
لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والجمار وغيرهما  
وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات (وله) اي ولكل  
نوع (ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج  
العريض النوعي (هو أليق الامزجة الواقعة) في ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من  
صفاته وآثاره المختصة به (اجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعي (بالنسبة الى ما يدخل فيه  
من صنف او شخص) فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون  
حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته  
كمالاته ولا يكون حاصل الا عدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصله الا  
في اعدل حالاته (وعليه) اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال  
الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امرجته سائر اصنافه وله  
عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف  
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة  
فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصل الا لاعدل  
شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي  
بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا  
الى امرجته الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة  
الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج  
ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امرجته سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس  
بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله  
واكمل ازمانه (واما غير المعتدل فلانه اما أن يكون خارجا) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (و يسمى  
البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او) يكون خارجا عنه (في كيفيتين غير متضادتين  
ويسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد  
مثلا او الرطب اليابس) اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين (او اجتماع ثلاث) او اربع  
من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء  
حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو اخر مما ينبغي وبارد منه) وقس على ذلك الاجزاء  
الرطبة واليابسة والازدواج العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طبيا انما هو (بالكيفية  
المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اي ميلها (لا يكون الا الى طرف واحد) منها  
(ضرورة) اي اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما أن تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب  
البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء  
فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذا كانت) الاجزاء (الحارة  
ضعف الباردة اي عدد كان فالمزاج واحد) فاذا فرض أن الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة  
فلا اجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين  
والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من أن المعتدل  
هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بمكياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين



كمياتها في العدد وكمياتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتب من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى أن الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي - انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هنالك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اکتفی فی المعتدل الحقيقي باعتبار التساوى في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا (تنبیه انفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واغوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب (واختلفوا في اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد) وذلك لتساوى ايلهم ونهارهم ابدافتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالآخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهنالك حركتها في الميل عن المعتدل اسرع ما يكون فلا تستد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذ لم تعرض هنالك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانارى اهله احسن ألوانا واطول قدودا واجود أذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج) واعتمد له فيكون مزاجهم اعدل (فلما) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبى لا الاعتدال الحقيقي الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا محالة (ثم قال) الامام (انارى بلاد اعرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فاظنك بصيفهم) وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الزنج والحبشة وشدة جموعة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا و (قد يكون بواسطة اوضاع) واحوال (ارضية قائمات تؤثر) في التسخين والتبريد (بانواع \* الاول المنخفض) من الارض (اخر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع \* الثاني الجبل) المجاور للبلد (تتبعين الشعاع بعكسه) كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب (وقد ينعكس) كما اذا كان في جانب المشرق (وقد يعكس) الجبل (الريح وقد ينعكس) فيختلف بذلك حال الحر والبرد \* (الثالث البحر فان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قد يسخن) البحر (بصقالته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا) اذ قد يكتسب الشمال منه بردا \* الرابع التربة والسجدة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد \* الخامس الرياح فالشمال تبرد لمروها على بلاد باردة فيها تلوج ومياه منجمدة وتجنف ايضا ليوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب لا تخالطها الانجزة الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر (والقبول والدبور بين بين \* السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها \* (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخوتها او برودتها (و الاوضاع) (الحادثة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون أن من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدراري



في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من  
 الرأس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محملاً بطل الاستدلال) لجواز أن يكون الحر  
 في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم أن يكون  
 شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خالياً عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل  
 (أن يوجب) في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور)  
 اي بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة او مركبة ما هو) اي مزاجاً صنفياً هو (اعدل من الاثنين)  
 اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع \* ولما ذكرنا عدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل  
 الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص)  
 النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذي  
 (للانملة سيما) الذي (للسبابة ولذلك حكم) جلده انملة السبابة او جلد الانامل (طبعاً في الفرق بين  
 المموسات والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولا يخفى) على الفطن  
 (ان شيئاً من ذلك) الذي ذكره من حال الجلد (غير يقيني) ادلالاً قاطعة عليه وحديث التحكيم  
 اقناعي (واعلم أن كلامي) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون مادياً) بأن يغلب على  
 البدن خلط يغلب عليه كيفية فتخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلاً عليه  
 البلمغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فتخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجاً) بأن يخرج عن الاعتدال  
 لا بمزوجة خلط نافذ فيه بل بأسباب خارجية اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس (وقد يكون)  
 كل واحد منها (جلبياً) خلق البدن عليه (وعرضياً) عرض له بعد اعتداله في جبالته \* (الفصل الثاني)  
 فيما لا نفس له من المركبات (المزاجية) وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطوقة (اي قابلة لضرب  
 المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلبس وتندفع الى عمقها فتنبسط (وغير منطوقة) اي لا تقبل ذلك  
 (القسم الاقول المنطوقة وهي الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد  
 والنحاس والمارصيني (المتكونة من اختلاط الزئبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة  
 فان الزئبق بخارية اي مائية صافية جداً خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث  
 لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصاراً  
 شديداً بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة  
 سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث تبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا اتلاقي قطرتان  
 منهما فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد ويباض الزئبق لصفاء المائية ويباض  
 الارضية ومما زجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرها شديداً بالحر حتى حصل فيها  
 دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد ذلك الاختلاف  
 فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اي انطباخ الزئبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقاؤه  
 (ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) اي الحاصل (الذهب  
 وان) كانا قمين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة ~~الزئبق~~ (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو المارصيني  
 وكأنه ذهب فنج) اي في لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزئبق (صافياً والكبريت ردياً محرقاً فهو النحاس  
 وان كانا) اي الزئبق النقي والكبريت الردي (غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا) معاً (رديين  
 فان قوى التركيب بينهما والالتصام فهو الحديد والا) اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو  
 الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بان القسمة غير حاصرة) لجواز أن يكونا صافيين  
 مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وأن يكون الكبريت صافياً والزئبق ردياً او بالعكس  
 ولا يكون الكبريت محرقاً الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اي تكون الاجساد منها



(على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجح فيه الاحتمال والتخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على أن الزيت ينسحق عنصر المنطوقات انها عند الذوبان تكون مثل الزيت أما الرصاص فظاهر وأما غيره فلانه عند الذوب زريق احمر ويدل عليه ايضا أن الزيت يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعتقدون الزيت بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منهما وانه على هذا الوجه (فتمكونا) من غيرهما او منهما (على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكمياء لهم في الاجساد) السبعة (والارواح) التي تفيد الصورة الذهبية والفضية (تفنن) لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيت (والكل عند الفاعل المختار) بلا حالة على شيء مما ذكره كما مر مرارا (القسم الثاني غير المنطوقة) من المعادن (وعدم انطراقها المألين) وفرط الرطوبة (كأن يبق اولاً وحينئذ اما أن تتحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولاً) تتحل (كالطلق والزرنج) وفي المباحث المشرقية أن الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما أن تكون منطوقاً وهو الاجساد السبعة او غير منطوق اما لغاية رطوبته كالزيت او لغاية يوسه كالباقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما أن تتحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحق الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولاً تتحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنج وفيه ايضا أن الاجساد السبعة متشاركة في أنها اجسام ذاتية صابرة منطوقة فالذائب يميزها عن الاكلام والاحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتجزئ كالشمع والسير والمنطوق عما ليس بمنطوق كالزجاج والميناء فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذا تبته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب \* (الفصل الثالث \* في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام \* المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث \* الاولى) النفس (النباتية وهي كال اول الجسم طبيعي الى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالاً اول ومنوعاً كصورة السرير مثلاً فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الابيه ويسمى كمالاً ثانياً (وبأول يخرج) عن الحد (الكالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) اي منوعها (وبالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اي يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسريرو الكرسي) فان صورتها لا تسمى نفساً (وبالآتي) يخرج (العناصر) اي صورها (اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آتي يجوز رفعه على أنه صفة للكمال اول اي كمال ذو الة ويجوز جره على أنه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآتي أن يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا اقوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازاً عن الكمال الصناعي) فان الكمال الاول قد يكون صناعياً يحصل بصنع الانسان كما في السريرو والصندوق وقد يكون طبيعياً لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آتي وزعم أن الكمال الاول قد يكون طبيعياً كالقوى التي هي مبادئ الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحقيقية) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحقيقتين) يعني أن قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على أن النفس النباتية ليست كمالاً اول للجسم المذكور



مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية  
والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يحس ويتحرك  
بالارادة \* الثالثة) النفس (الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكليات  
ويستنبط بالراى) وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفت ان كل واحدة  
من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه  
(قلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل  
الكليات ويستنبط بالراى) فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق أنه  
بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة (وقد يعبر عنها) اى عن الحيثيات  
المذكورة على سبيل الترديد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس  
كمال اول لجسم طبيعي آلى ذو حياة بالقوة فقيده الآتى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها  
وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية  
على راى من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفسا وأما على راى من ذهب الى أن النفوس للافلاك  
الكلمية فقط والافلاك الجزئية كالجارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتج الى القيد الاخير  
لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام  
طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال  
الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس  
الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه  
الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالراء وحال  
النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فعنى قوله ذو حياة أنه يصدر عنه بعض افعال الحياة ومعنى  
قوله بالقوة أن ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من شأنه أن يحى  
بالنشو ويبقى بالغذاء ويرى ما يحى بالاحساس والتحريك (تنبيهات) على فوائد يتحقق بها المرام  
في هذا المقام (الاول) اننا شاهد اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس  
والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للمجسمية المشتركة) بين الاجسام  
كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في المجسمية (فهى) اى تلك  
الآثار (لمبادى) فى تلك الاجسام (غير جسيميتها) وليست هذه المبادى اجساما والاعاد الكلام فيها  
بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث  
هى مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التى تحملها صورة) بالقياس (الى طبيعة  
الجنس التى بها يتحصل) ويتكامل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هى)  
اى الصورة هى (المنطبعة) الحالة (فى المادة) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها  
اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها  
فى ذاتها (كمال للبدن كان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه)  
اى الكمال (مقيس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة  
التي يقاس اليها الصورة) اذ لا حمل بينهما ولا شك أن وضع المنسوب الى ما هو أقرب الى الجنس مكانه اولى  
من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتضمنها  
النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة  
على المادة اذ لا دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال  
اولى (من القوة لانها لا لانفعال وقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى أن لفظة القوة تطلق بالاشتراك



اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسم لها) اي للنفس (من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اي جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب في أن تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها \* التنبيه (الثاني النفس في بعض الاشياء) كالانسان (فد تبرا عن البدن) بأن تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الا بالاشتراك اللفظي بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم وباعتبار تعلقه) واضافته الى غيره (اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي) اي الامور المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اي للاشياء التي اريد تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها (من جهة التسمية) وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من أن الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجنح فتى اردنا أن نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لان ذاتياتها لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود \* التنبيه (الثالث هذا الحد) الذي ذكره للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول (لما عرفت اننا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف افعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة في مستندة الى تركيب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولان علم رسمياتناولها) اي يتناول النفوس الثلاث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية (فاننا لو قلنا) النفس ما يكون (مبدأ للافعال) اي ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل أن الاكتفاء بقصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسمائية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بأن كل ما يكون مبدأ لصدور افعال ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فاننا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافعال موصوفة بما ذكر اما أن يكون مبدأ لافعال مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافعال على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسمياتناولها بأسرها (القسم الاول في النفس النباتية) سلك في ذكر النفوس اقلا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغیر ارادة وهذه القوى تشارك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها (منها) اي من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس المنمية الا انه روعي المزاجية فاسند الفعل الى السبب (فالغاذية) التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذى اي تحمیل



جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل  
 الحائط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يحل به عند عدم الغذاء في نفسه  
 او ضعف الجاذبة الثاني الازاق وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد  
 يحل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه منبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اي مسترخيا  
 الثالث أن يجعله بعد الاصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يحل به كما في البرص  
 والبهق (وقد ثبت وقوفها) اي وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حينئذ لفساد المزاج  
 (بأن القوى الجسمانية متناهية) في آثارها (كما تقدم) وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة  
 الموت وبأن القوى الجسمانية يعني أن ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا  
 لان الرطوبة الغريزية تنقص بعد بنفس الوقوف وذلك أن الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة  
 والحركات النفسانية والبدنية تتعارض في تحليها حتى تحل بالكلية فتغلب البيوضة  
 والرطوبة الغريزية وتنطفئ الحرارة الغريزية كأنطفاء المصباح عند انقضاء الدهن وغلبة الماء  
 ويحل الموت (والنامية) التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه  
 اليها فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة  
 ذلك الشخص الذي له تلك القوة (الى غاية ما) هي غاية النشو في ذلك الشخص (ثم تقف) عن  
 فعلها (لا كالورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي (والسمن)  
 فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من أن السمن لا يكون الا في قطرين  
 ومن أنه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اي بيان  
 وقوف النامية (انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب) في الغاية فيأتي حينئذ  
 نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يحذف سيرا سيرا) ويتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون  
 الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء  
 فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية  
 تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء  
 او نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحل  
 الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلوا تحددت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اي  
 من الاربع المتحدومة (اثنتان يحتاج اليهما البقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط  
 الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح أن يكون  
 مادة للمثل) اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر (وهي في كل البدن) كما ذهب اليه ابقراط  
 واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني  
 متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند أرسطو أن تلك القوة لا تفارق  
 الانثيين فيكون المني المتولد هنا متشابه الحقيقة وفي كلييات القانون أن المولدة نوعان نوع يولد المني  
 في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزائه متخالفة الامرجة  
 فيميز جهات يجمات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان  
 وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهي توجد) في المني عند كونه  
 (في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اي الاجزاء المتخالفة الحقيقة والاستعداد التي في المني (الصور  
 والقوى) والاشكال والمقادير (التي بها تصير مثلا بالفعل) بعدما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان  
 اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بأن تعظم الاعضاء وتوسع  
 مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني الا بعد عظم الاعضاء (وهذه



الاربع تخدمها اربع اخرى) جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية  
 مع كونها خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل  
 على وجودها وجوه) خمسة \* (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع) تحركه  
 (الى جهة العلو) بل كان يجب أن يتحرك الى السفلى وحده لكونه ثقيلًا (والثاني باطل اذ قد يزدرد) اي  
 يتلع (المنتكس) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذا  
 لا شعوره) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذا قد ينقل الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة  
 الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليضعه (فيغلبه) الغذاء وينجذب الى  
 داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو امداف من فوق بأن يقال الحيوان يدفعه باختياره  
 وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب \* الوجه  
 (الثاني انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيئا (حلوا واستعمل التي) وجد آخر ما يخرج بالقيء  
 (الحلو وايس) ذلك (الاجذب المعدة له) اي للعلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعيا (واذا تناول)  
 الانسان دواء (مراكرها والمرئ والمعدة يرومان نفثه ولقظه ولا يزدردانه) لا بعسرفر بما يدفع بالقيء بلا  
 اختياره (الوجه) الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان (القصور المرئ) كالمساح حتى  
 تخرج (عند الاعتداء بحيث تلاقى فيه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلّت هذه  
 الوجوه الثلاثة على أن في المعدة قوة جاذبة \* الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن قريب  
 (اذا خلا عن الفضول يشتهد شوقه الى المني حتى يحس) كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة  
 الدم الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتمقا الى المني فنبت بهذا الوجه وجود الجاذبة  
 في الرحم \* الوجه (الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعني البلغم والصفراء  
 والسوداء (ثم تمايز) تلك الامور المختلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولان في كل  
 عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) اللائقة به (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على  
 حدة دائما واكثر يا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء (الثانية) من الاربع  
 الخادمة (الهاضمة وهي تعدي الغذاء لان يصير جزأ بفعل) من العضو (فهى غير الغاذية اعني  
 ضرورتها) اي اعني القوة التي تقتضي ضرورية الاغذية (جزأ بفعل) من الاعضاء وفي كلمات القانون  
 وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة  
 المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذاء عتبة بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص  
 في أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها  
 الهاضمة فلتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضوا شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم  
 صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية  
 فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ  
 ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويستعد استعدادها للصورة العضوية الى  
 أن تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد  
 قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة  
 الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهي) اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة  
 (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) اعني  
 حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه أولا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن  
 أن يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما في المباحث المشرقية  
 أن القوة الهاضمة محرك للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك



شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعليين قوة واحدة أما الصغرى  
 فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية وأما الكبرى  
 فظاهرة ايضا لان ما حركه شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى به كونه غاية  
 أن المقصود الاصل هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على أن بين كل  
 حركتين سكونا فقال محال أن يكون الموصل الى حركتهما واسلا اليه بلا علة موجودة موصلة  
 ومحال أن تكون هذه العلة غير التي ازالنا عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي أنه لما كان  
 المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة  
 فهي الغذائية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المعدة) للمادة  
 لفيضان الصورة عليها (والفيض) لها هو (واهب الصور) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطبخها  
 وتضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) اي الشدة (والضعف التي من جملتها ما بعد) المادة (لفيضان  
 الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء) لانه  
 اذا تم الاعداد وكل الاستعدادات فاضت الصورة وتمت التغذية فاذا لافرق بين الهاضمة والغذية  
 (ولذلك لم يذكر جالينوس) في شيء من كتبه (الغذية) سوى هذه الاربعة التي سمينها الخوازم (وقال  
 ابن سينا) بل المسيحي على ما في المباحث (الغذية اربع) وعد هذه (الاربعة منها) والظاهر أن يقال  
 وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغذائية اربع الجاذبة  
 والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والاربعة الدافعة (واعلم  
 أن الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبهه بالمغتذى والثاني غير صالح له و) أن الهاضمة  
 كما تعد الغذاء الصالح للجزئية على ما مر (تعد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) اي من الغذاء  
 (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يشتر به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك  
 الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يشتر به العضو وان دفع بالكلية (وتقطيع الزج) فانه يلتزق بالعضو  
 فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادرة من الهاضمة (اما بذاتها كما في الجوارح) مثل البارز فان  
 حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بالا احتياج الى ماء وفي الحية فانها تبتأكل التراب وتجعله كيوسا  
 من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابسوا لا يشرب ماء (او بمخالطة رطوبة) مائية (كما  
 في الادمي) واكثر الحيوانات ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة (مراتب اربع \* الاولى في المعدة  
 بأن تجعل الغذاء كيوسا وهو جوهر كما الكسكس الخن في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم  
 لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنها مسطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له  
 عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة الممضوعة في انضاج الدما مل ما لا تفعله المطبوخة  
 منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيةها بالمضغ \* المرتبة الثانية  
 في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيوسا (اذا اندفع كفيفه الى الامعاء) للدفع انجذب لطيفه من المعدة  
 (ومنها) اي ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكفيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا  
 وهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاوب فيها واصله بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة)  
 قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يشعب كل واحد من  
 طرفه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارج حتى يتصل فوهاها بفوهاها الماساريقا وشعب  
 طرفه الاخر تصغر وتتضاءل وتندق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء  
 من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيوس فيها صار كل الكبد ملاقيما للكله (فيمنطج  
 فيها) اي في الكبد انطباخا تاما وبصير كيوسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن  
 بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) اي ما كان من اجزائه لطيفه نارية اي حرارة ويس



(تجاوز نضجه) وتميل الى الاحتراق (ونخفة يعلوها) اى ونخفة ما يجاوز نضجه يعلوها. والاجزاء  
الغذائية (كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة) لما مر من أن فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها  
الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعل على هو الحرارة المعتدلة وأما  
المحترق منها ففاعل الحرارة النارية فى الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التى فيها برودة  
ويبس (اما طبعها واما شدتها احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها) اى فى الاجزاء  
الغذائية (كالعكروهى السوداء وفيها حوضه) قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه  
بين الحلاوة والعفوصه وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص  
وسببه الفاعل على حرارة معتدلة وأما المحترق منها ففاعل حراره مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى  
للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية (وما يبق بينهما) اى بين الرغوة والعكر  
(منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى مائل الى الحلاوة فيكون حلو بالقياس الى المرتين (ومنه  
ما هو فنج) اى فى لم ينطبخ انطباخا تاما (بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلم وفيه حلاوة ما) لكونه  
دما غير نضج (وكما كان) البلم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قرب به حيث نضج من الدم (وكل واحد  
من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك) اعنى كونه غير طبيعي (اما لتغير مزاجه فى نفسه  
عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء (واما لمخالطة مخالط) اياه من  
اخلاط آخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج (واها) اى وللاخلاط الغير الطبيعية (انما  
يعرفها الاطباء اسما) ههنا (ليبانها) فان اشتهيت أن تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية \*  
المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه  
المحذب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق)  
المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان  
لها فى الكبد وهالك (بتميز ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو)  
\* المرتبة (الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواقى  
ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاها) اى فوهات الليفية الشعرية (على  
الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها (التشبه به  
التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاستسقاء  
اللحمى) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من أن الاخلاط فى الاستسقاء اللحمى  
بالالتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية  
\* (تنبيهان \* الاول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لا يصلح أن يصير جزءا من المغتذى  
فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثقل) الذى يدفع من طريق الامعاء (والثانية) التى فى الكبد  
(البول) وهو الاكثر (و) الباقي (المرتبان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (والثالثة)  
التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضله للمرتبة  
الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فى مابين الاطباء (وللاربعة المنى) ولذلك (اى ولا يكونه  
فضلا للهضم الاخير المعتمد لصيرورة الغذاء جزأ من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكوّنة  
من المنى) (بضعف استقراغ القليل منه ما لا يضعف مثله) اى مثل ذلك الاضعاف (استقراغ اضعافه  
من الدم) اوساير الاخلاط وذلك لان استقراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة  
من المنى دون غيره من الاخلاط \* التنبيه (الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة  
الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم أن للغذاء معانى  
اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة



الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتاج الى غير  
الاتصاف في الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءاً من المغذى تشبيهاً به بالفعل وقوله وقد يقال له  
تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلاثة (والمشهور)  
فيما بين الاطباء (أن البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لا شك أن النبات  
يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان \* (الثالثة) من الاربع الخادمة  
(الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب أن يقدم ذكرها  
على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكأنه انما اخرها لاختلاف الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها) اي  
يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها  
تحتوي (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلاً (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء  
المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثرا الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ يبطئ الاستمرار  
(وبالتشريح نشاهد) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث الشرقية  
من ان اذا اعطينا حيواناً غذاء رطباً كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحتنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا  
معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقة بحيث لا يمكن أن يسيل منه شيء  
من ذلك الغذاء الرطب ولو أن حيواناً تناول عظماً اعظم من سعة البواب فانه يدفع فلما رأينا الرقيق  
الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علمنا أن هناك قوة تمسك  
شيئاً غير شيء (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذي هو الولد وطواره (بحيث لا ينزل)  
ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة  
من جميع الجوانب منطبقة اللحم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه الميل فلولا ذلك في جوهر الرحم قوة تمسكه  
لما كان الامر كذلك وايضاً جرم المنى يتنضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا أن في الرحم قوة تمسكه  
لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي  
هي اغذيةها (وبالجمله فلما رأينا الرقيق والثقيل) اي الجسم الجامع بين الرقة والنقل كالمشروبات  
والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمنى في الرحم والاخلط في الاعضاء (الذي من شأنه النزول  
لا ينزل و) رأينا (خلافه) اي الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كاعظم الكبر الجسم الخفيف  
الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا ان ثمة) اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة ماسكة \*  
الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيم للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو في  
جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلط الثلاثة فيأخذ كل  
عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافي به ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلط التي تفسده  
(و) ايضاً (يجده) ترك هذه الكتابة أولى اي يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلاً  
وكان في الامعاء فضل لداغ (كان معدته وامعاءه) وسائر احشائه (تتزعج) من موضعها وتحرك  
الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة  
ما يعرض له في الزحير (ويدل عليه) ايضاً (التي من غير اختيار وما نراه) حينئذ (في المعدة من الانزعاج  
عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستقراغات  
البحرانية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى  
الحكماء (بناءً) اي مبنى (على اصلهم من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد والاجاز أن يستند الكل) اي  
جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) اي ضعف هذا الاصل  
وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات  
والقوالب) اذ مع تعددها يجوز أن يصدر عن الواحد أشياء متكررة اتفاقاً (وانه) اي عدم تعدد الآلة



والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ أن لا يكون هناك القوة واحدة تجذب الطعام  
بالآلة وتمسكه بأخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بالآلة الرابعة وتورد الغذاء تارة أكثر من المحتمل  
وتارة أنقص أو مساوياً فلا تعدد في هذه القوى إلا بالاعتبار (وما يقال) في بيان تعدد القوى  
(ان ترى العضو قوياً في أحدها) أي إحدى القوى (وضعيفاً في الأخرى) منها (فهما) امران  
(متغايران) قطعاً لا امتناع اجتماع المتماثلين في ذات واحدة (ضعيف لجواز أن يكون ذلك)  
الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لا ضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول  
في إبطال القوى لاسم القوة المصورة كما زعموه أن (من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة)  
من النباتات المتخالفة الأنواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الأفعال العجيبة  
(من الاتقان) والاحكام (أقصى الغاية وكان) ذلك المتأمل (راجعاً إلى فطنة وانصاف باقياً على  
فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل إلى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد)  
من أهل الأهواء (ولم يكن أسيراً في مطمورة الوهم) أي في سجنه بأن لا يغلب وهمه على عقله (علم)  
ذلك المتأمل (بالضرورة أنها) أي تلك الأفعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن  
أن تستند إلى قوى بسيطة) أو مركبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادراً عنها (سواء ما يحدث)  
في الحيوانات (من الصور) والأشكال والخطيطات المقدارية والأوضاع المتلازمة (في الرحم  
وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الأجزاء)  
على الرأي الأصوب (وما يراعى فيها) أي في تلك الأمور الحادثة والمفاضلة (من) حكم (ومصالح  
قد تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها) العقول (والأفهام قد تبلغ المدون منها) أي من تلك الحكم  
والمصالح (كما علم) في الكتب التي دون فيها منافع أعضاء الحيوانات وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها  
(خمس آلاف وما لا يعلم منها أكثر) مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل أيضاً  
(علماً ضرورياً لا يشوبه ريب ولا يحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (أنها) أي تلك الأفعال المذكورة  
(لا تصدر إلا عن علم) كامل علمه (خبير) بواطن الأشياء وما يخفى منها (حكيم) يتقن أفعاله مطابقة  
للمنافع التي يتصور ترتيبها عليها (قدیر) على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب)  
الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى  
هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء فدل إرادته في معرضه على أنه علم ضروري يستبدل به  
على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على أن في الاعتراف بالفاعل  
المختار) وأسناد الأشياء إليه ابتداء كما مرت إليه الإشارة مرة بعد أخرى فائدة جلية هي أن فيه  
(لندوحة عن كثير من) أمثال (هذه التعملات التي يكذبها العقل الصريح وباباها الذهن الصحيح  
ولا يقبلها طبع سليم ولا يدع لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد أذهيتنا وهب لنا من لدنك  
رحمة أنك أنت الوهاب) منك المبدأ وأوليك المآب (تبیهان) آخران على امرين متفرعين على  
ثبوت القوى وتعددتها (الأول قالوا هذه) القوى (الرابع) الخادمة للاربع الأولى (تخدمها الكيفيات  
الرابع فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة) لأن الهضم عبارة عن حالة الغذاء في الكيف  
وهي لا تحصل إلا بتقريب الأجزاء الغليظة وجمع الأجزاء الرقيقة ولا يحصل إلا بحركة مكانية  
ف فعل الهاضمة حركان كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة أينية والامساك  
وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة إلا أنه لا يحصل إلا بتحرك الليف المورب  
إلى هيئة الاشتمال فلا بد فيه أيضاً من الحركة الأينية وإذا ثبت أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالحركة  
ولاشك أن البرودة ممتدة فلا تنفع بالذات شيئاً من القوى بل هي محتاجة في أفعالها وحركاتها  
إلى الحرارة التي تعاونها فكانت الحركة فيها أكثر كالهاضمة كانت حاجتها إلى الحرارة أشد (ثم الجاذبة)



لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس  
واما بضرار الخلاء كاجتذاب الماء في الزرافات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير  
راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطراب فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى  
(ثم الدافعة) لان فعلها يحريك محض (ثم المماسكة) لما مر من أن فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف  
لكن لما كانت مدة تسكين المماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد  
القوى حاجة الى اليبوسة المماسكة) لان فعلها بالذات هو الامسال والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك  
جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آتيا وتقييضا باليبوسة  
اتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح  
وآتيا من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الالة استرخاء بسبب الرطوبة  
لتمعمرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة  
لا حاجة لها الى اليس بل الى الرطوبة) المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج  
والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض المماسكة باعاتها على حبس  
الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامسال وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح  
المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف  
العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر أن الحرارة تخدم جميع هذه القوى  
والبرودة لا تخدم الا المماسكة والدافعة وأن اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة  
تخدمها فقط \* التنبيه (الثاني) قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة  
اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد)  
وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكلبد وسائر ادوات الغذاء  
وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احداها  
التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح أن  
يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه  
هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير  
الى جوهر الكبد كما أن التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة  
باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها وأما في المعدة والكبد فيوجد معها  
ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب أن يحكم به في القم واللسان  
والمرى والامعاء والعروق المسماة بمسارية او بالجملة في جميع اعضاء الغذاء (القسم الثاني في النفس  
الحيوانية وتسمى قواها) التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي امامدركة واما محرركة) لان امتياز  
الحيوان عن مشاركته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه  
انواع ثلاثة (النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قد تم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو  
بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة اظهرها (وهي المشاعر) اي الحواس  
(الخمس الاول البصر والحكمة فيه) اي في الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا أن الثالث  
قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدة ما قولوا واحدا (الاول وهو مذهب ارسطو) واتباعه  
من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف) الذي  
لا لون له فلا يستمر ما وراءه (الى الرطوبة الجليدية) التي في العين (وانطباعها في جزء منها) اي من  
تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذي تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له  
اصلا (قاعدته سطح المرئي) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه



المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب  
 نفس الاصل بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذي هو امتداد  
 سطح المرئي (كلما قرب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان  
 اقصر ساقا فوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فوتر) عندها  
 (زاوية اصغر) كما شهد به القطر السليم (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) في المرئي (باعتبار  
 تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترسم صورة المرئي  
 فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترسم صورته فيه فيرى كبيرا  
 ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا لا يبصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع  
 الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت  
 الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصل  
 بمجرد القاع بل (رأس المخروط فيه مدخل ايضا) بخلاف ان يتفاوت حال المرئي صغيرا وكبيرا يتفاوت  
 رأسه دقة وغلظا لا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي  
 في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر  
 التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديد وامعان  
 (نظر اطويلا ثم اعرض عنها) ونمض عينيه (فانما تبقى صورتها في العين مدة ما) حتى كأنه بعد  
 التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه  
يتم كيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او نمض  
 عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك (و) مما  
 يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اي للبصر في ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس  
 ادراكها) لمدركتها (بأن يخرج منها شيء ويتصل) بذلك الشيء (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو  
 (لان المحسوس يأتيتها) فوجب أن لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان  
 صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاقول لعله)  
 اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لا لانطباعه  
 في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) أن يقال (على الثاني ان الصورة) اي  
 صورة الشمس او الروضة (انما تبقى في الخيال) دون الجليدية لا ترى انه لا يتفاوت الخيال بالتغميض  
 ولا ابصار في هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر  
 (بلا جامع) معتبرا من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركتها دون  
 باقي الحواس الظاهرة (احتج النفاة) للانطباع (بوجوه وعمدة) في الاحتجاج عليه (ماد كره  
 جالينوس وهو أن الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه) في المقدار (فوجب) على تقدير  
 كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة النظر منها)  
 وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين (لكننا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمنع  
 حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) في الصغير  
 (والحاصل) مما ذكرنا في الجواب (أن هذا) الذي اورده جالينوس (انما يرد على من يرى) ويعتقد  
 (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه  
 (واما من يزعم أن حصول الشبح شرط للابصار) وأن المبصر هو ذلك الامر الخارج (فلا يرد  
 عليه ذلك) الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو  
 عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفي المخلص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه



فحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انهم سالا ابصاروا المبصر معا  
وأما الموجود الخارجى فغير مرئى اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن  
الطاعين فهم كالأرواة السوء للشاعر الجيد (القول الثانى انه يخرج من العين جسم شعاعى

على هيئة مخروط) متحقق (رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع  
الذى هو موضع جسم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على  
وجوه ثلاثة الاول أن ذلك المخروط مصمت الثانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي  
اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فواقع عليه اطراف  
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى  
فى غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهى  
الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك به  
واحتجوا على مذهبهم بأن الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا  
كانت منطبعة فى موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرأى من الجوانب بل لان الشعاع  
خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها الصقاتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل  
أن صورته مرئىة فى سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائبة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور  
بذلك المقدار وهما مذهب ثالث هو أنه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذى بينها وبين  
المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير ذلك آلة فى الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيًا  
على الشعاع كان فى حكم المذهب الثانى كما مر (ويطهه) أى المذهب الثانى (انه اذا كان) هناك (ريح)  
عاصفة (او اضطراب فى الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل

بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب أن يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان  
الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتوج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل  
من جهة الى جهة) وأشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معاقوله وايضا (فتعلم ضرورة ان النور  
الذى يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) أى يستحيل أن  
يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل  
ايضا أن يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او القمل  
ان كان كله نورا لما امتد ولا اجل) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فى العقل  
فلا جلى عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى  
فى العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى  
فى المباحث المشرقية حاصل الكلام فى هذا المقام أن نقول اننا نعلم علما ضروريا بأن العين على صغرها  
لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا أن يدخل  
فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل فى هذا الذى ذكرناه وانى لا تعجب  
من اشتمارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل أن يقال الابصار شعور مخصوص  
وذلك الشعور حالة اضافية حتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط جارية والموانع مرتفعة  
حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير أن يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم  
من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر اذ ليس على طرفى النقيض (تبنيه سواء قلنا الابصار  
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرأى والمرئى كالهواء  
(مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شقيقه مخالف لشقيق الهواء كالماء والبخار منعظا) هذا انما  
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما رت اليه الاشارة



في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلاظ والرقعة فان فرض هنالك تفاوت بأن يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلاً فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فتري اصغروا أما على القول بالانطباع فليس هنالك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الاعلى سبيل التوهيم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغراً وكبراً ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون

(بزاوية اصغر من زاوية الرؤية  $\text{بـ}$  كثير ومن تصور انهما مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر وانه  $\text{بـ}$  انعكاس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمراة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس  $\text{ا}$  الحدقة و  $\text{حـ}$  سطح الماء و  $\text{و}$  هو المرئي من سطحه و  $\text{هـ}$  مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة  $\text{فـا}$  هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و  $\text{هــ}$  هو الشعاع المنعكس وزاوية  $\text{اـحـ}$  زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب  $\text{حـ}$  وزاوية  $\text{هــدـ}$  زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوى وجب أن يتساوى ايضا زاويتا  $\text{اـدـهـ}$  و  $\text{اـهـدـ}$  وأما زاوية  $\text{اـهـدـ}$  فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنطبق هذه الزاوية كما اذا كان

الخط النافذ قائماً على سطح المرئي فينتطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو أن تفرض  $\text{هـ}$  الحدقة و  $\text{اـ}$  المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر أغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية  $\text{حـدـا}$  (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية

الشجر على الشط من كساو) رؤية (العنب في الماء كالأجاسة ويحويهما السنالان بصدد بيانها فانه خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلمة أما رؤية العنب كذلك فنلوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاجرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول وأما رؤية الشجر منكسا فنلوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ونشر اليه ههنا اشارة خفية وهي أن تفرض خط  $\text{اـ}$  عرض التهر وخط  $\text{حـ}$  الشجر القائم على شطه و  $\text{هـ}$  الحدقة وفرض على  $\text{اـ}$  نقطتي  $\text{دو}$  وعلى  $\text{حـ}$  نقطتي  $\text{ط}$  فاذا خرج من  $\text{هـ}$  خط شعاعي الى  $\text{و}$  وآخر الى  $\text{د}$  وجب أن ينعكس الاول الى نقطة  $\text{ط}$  مثلاً فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية

هوا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية  $\text{طـو}$  وأن ينعكس الآخر الى نقطة  $\text{د}$  فيتساوى ايضا شعاعية هوا وانعكاسية  $\text{دـحـ}$  حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر



كوتار الآلة الحدياء المسماة بـ مخزنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس إلى رأس الشجر  
 أطول من المنعكس إلى ما تحتها ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتدادها الرؤية بخروج الأشعة  
 على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا إلى أسفل فتراه منكساً رأسه  
 أبعد من سطح الماء غائر فيه جداً ولا يجوز أن ينعكس الخط من د إلى ط ومن و إلى ح والا  
 كانت شعاعية هـ و كأنعكاسية ط و وهذه الانعكاسية أصغر من زاوية ح و الخارجية  
 عن مثلث ر د و فشعاعية هـ و أصغر أيضاً من هذه الخارجية ثم نقول زاوية هـ و أكبر للعللة  
 المذكورة من زاوية هـ و المساوية لزاوية ح و فتكون أكبر منها أيضاً فيلزم أن يكون كل  
 من زاويتي هـ و ح و أكبر من الأخرى هذا خلف وأما أنه لا يجوز أن ينعكس من نقطة واحدة  
 ك د من خطان إلى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد  
 كما لا يخفى (المشعر الثاني السمع) أي القوة السامعة (وانما يحصل) الإدراك السمعي كما سلف (بوصول  
 الهواء المضغوط بين اقارع والمقروع إلى الصماخ بقوة حاصلة في العصبية المفروشة في مؤخره التي فيها  
 هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبية وقرعها ادركته القوة  
 المودعة فيها (فاذا تحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل السمع \* المشعر الثالث الشم وهو  
 قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحامي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى إليه)  
 أي إلى هذا المشعر (يحمل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتجره ومخالطة للمتوسط) من الهواء  
 بين القوة السامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب  
 فالاقرب إلى أن يصل إلى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شيء من اجزاء  
 ذى الرائحة) وايد ذلك بأن ذى الرائحة كلما كان أبعد كانت الرائحة المدركة أضعف لان كل جزء  
 من الهواء انما يتفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك أن كيفة المتأثر أضعف من كيفة المؤثر (وهذا  
 هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه) مما كان  
 (ولو كان ذلك يتحمل منه لامتنع ذلك) وأنت تعلم أن هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول  
 ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين  
 (احتج الاولون بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح) وتبهرها وكذلك كل من الدلك والتجبر  
 يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحمل (قلنا) لانسلم ما ذكرتم  
 (بل) الحرارة واخواتها (تعتدّها) أي تعدّ الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذى الرائحة  
 (لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتأثيرها في الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة  
 (او) تأثيرها (في الآلة) واعدادها للشم (الثاني التفاحية تدل من كثرة الشم) فلو أنه يتحمل شيء منها  
 لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرة (بل من وصول النفس إليها وكثرة اللبس) فانها ما يحللانها  
 (واما مجرد انتشار الرائحة) منها (فلا) يحللها (والا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو  
 باطل قطعاً (المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة) أي منتشرة من شبه اذا نشره (في العصب  
 المفروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة  
 بالمعبرة (العذبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للذوق) فيحتمل أن يكون  
 توسطها بأن يتشرف فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة  
 حينئذ في تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم إلى القوة الحاسية ويكون  
 الاحساس بلامسة المحسوس من غير واسطة وأن يكون توسطها بأن تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم  
 من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة  
 اللعابية) عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها (آدت الطعوم) من الاجسام إلى الذائقة (بصحة) فتدركها كما



هي (وان خالطها طعم) اما بان تتكيف به اويخالطها اجزاء من حامله (لم تؤد بها بصحة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير اعابهم على احد الوجهين (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه المرة الصفراء (يوجد الماء) التفه (والسكر) الخلو (مزا ومن ثمة) اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعم بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعم لا وجود لها في ذى الطعم) اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا (وانما توجد) الطعم (في القوة الذائقة) والالة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالاحس) والذي يعطيه الاحس ويشهده وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة (عند محاسة النار وما وجودها في النار فهو مستفاد من انها) اي النار (لا تعمل) ولا تؤثر في غيرها (الابا تشبيهه) اي احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (لولا تمكن النار حارة) في نفسها (لما سخنتم) غيرها (وهو) اي هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتمثل في تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب انه انكار للمعسوسات) التي علم وجودها في محالها بلاشبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لا تستحق الجواب) باظهار الخلل في مقدمتها لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك (المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخاط لاكثر البدن سيما الجلد) فان العصب يخاطمه كله ليدرك به أن الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها تمر الفضلات الماداة فافقت الحكمة) الاهمية (أن لا يكون لها احس لئلا تنادى بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الماداة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا احس في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اتماله) فلو كان له احس لتأذى بالجل و قد يقال ان له حسا الا أن في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا (تبينها \* الاول منهم من قال ان القوة اللامسة اربع) متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد) (بين الرطب واليابس و) (بين الصلب واللين و) (الحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت) قوة (خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الالة) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى اللامسة الحالية فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليس تمامتا ثنتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملوسات (وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا) قوى (متعددة لمتعددة المذوقات) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملوسات قال الامام الرازي لهم أن يجيبوا عن هذا باننا انما اوجبنا أن يكون الحاس كم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليمت الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك أن بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملوسات بخلاف الطعم فانها مع كثرتها ليس بينها الانواع واحد من التضاد في كيفية القوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه (الثاني) من التنبيهين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك الذوق بلا لامسة بين اللسان والمذوق فرمما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولا شك انها غير هاذلا يكفي فيها) اي في ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل) يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغير وكيف لا والذوق (بضاده) اي اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (خلق للشعور بما يلامس) من المطعومات التي تستبقي بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلامس ليجنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتمادها



وفساد به غلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي من اجبه ويخرجه عن اعتداله  
وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فهذا الاعتبار كان بينهما تضاد  
وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المتافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة  
البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة  
فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان  
(وههنا البحوث) اي بحثان (نختم بها هذا النوع) اي الاول من الانواع الثلاثة (احدها ان الحواس  
الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في ادراكاتها (وتفاوتها) في ذلك انما هو (بسبب القوة الممانعة  
وضعفها) فكل ما كان اقوى ممانعة مدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اي التفاوت في الممانعة  
قوة وضعفها انما هو (لغلظ الآلة ورفتها) فاما غلظ الآلة كان اشده ممانعة (و) على هذا (اضعفها)  
في الاحساس (البصر اذا انما النور وهو اللطيف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء  
ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت  
ملاءمته الذوق من افراجه اشدا يلاما (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) اي يشترك في ادراكها الحواس  
الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى اخرى (كمقادير والاعداد والاوزان) والاشكال  
(والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسه فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة  
كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع مختلفة (وقد يجاب  
عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى  
كما اشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس  
بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله أن يقال ان البصر يحس بالعظم  
والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسه بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها  
بتوسط حرا وبردا وصلابة او لين والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعاما كثيرا والعدد بأن يجد طعاما  
مختلفا والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطع رائحته غير الذي  
حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه  
لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيا نا من جهة أن الاصوات العظيمة انما تحصل في الغالب  
من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اي في ادراك بعضها (بالعقل) كما في ادراك الحركة  
والسكون لان الجسم المتحرك لا بد أن يختلف نسبه الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان  
بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا  
(ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة  
(و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها  
لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم  
ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن  
يقارن المحسوس بالحقيقة كالبصارنا باعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس بكونه ابا عمرو  
محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعاجل خلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس  
بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا نخرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية  
من أن هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه  
مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال ألت قد سمعت أن البياض  
مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك أن للبياض  
قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه أن له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم



صار ذلك القيام منسوباً إلى السطح أولاً وبالذات وإلى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات ومرئياً بالعرض فإذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا يتأني كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر وإذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات وبالمقدار ثانياً وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعاً قطعاً وأما كون الشخص أباً وعمراً فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف إذا رجع إلى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهم ما وعلم أن المقدار مثله انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معني المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الأول كما أشار إليه المصنف بإيراد كلمة قد في المعنى الآخر (النوع الثاني القوة المدركة الباطنة) أي القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك (وهي أيضاً

خمس الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التي هي كالحواسيس لها (قطاعاتها النفس ثمة فتدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) أي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة أوجه \* الأول لولا أن فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترسم فيها بأسرها (لما أمكننا) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها الإيجاب والاسلباً مثل (أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملمون) وليس هذا الملمون (فإن اتفاني) الحاكم بالنسبة (لابد أن يحضره الخصمان) أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهم ما وابتاع أحد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فإن قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة إلى قوة أخرى (قلنا سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيها بينها (ولقائل أن يقول فما قولك في أن حكمنا بأن زيداً إنسان أن كان المدرك لهما واحداً فالمدرك للجزئيات هو المدرك للكل أي العقل) إذ لا يمكن للقوى الجسمانية إدراك الكليات وحينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والأى وان لم يكن مدركهما واحداً) (بطل أصل الدليل) وهو أن الحاكم لابد أن يحضره الطرفان فإن قيل الحاكم هو العقل كما اشترتم إليه أولاً لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بأن الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة \* الوجه (الثاني القطرة النازلة تراها خطأ) مستقيماً (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (تراها كال دائرة وليست) أي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطا ودائرة فهو) أي كونها كذلك إنما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو) حتى إذا زال عن مكانه لم تدرك فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لا رسامهما) على الوجه المذكور (في قوة أخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاسمحالة اتصافها بما لا مقدار (فهي قوة جسمانية) باطنة ترسم فيها صور المحسوسات (ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة) وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يقيد اليقين فنقول لم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقيل أن تنمحي هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيز آخر وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معاً على أنه ما صورة واحدة لشيء واحد عتد على الاستقامة والاستدارة ويؤيد ذلك أن ابن سينا يسلم أن البصر يدرك الحركة



ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل  
 اذا كان حلول الصور فيها لحلول الاعراض في محالها وهو مما يتنازع فيه لان الاعراض متميزة  
 دون الصور \* الوجه (الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد  
 صوراً محسوسة ويدرك اصواتاً مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد أن يكون  
 لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل أن يتميز عن غيره ويشاهد على حسب  
 ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والاراءها كل سليم الجسم فهو في المدرك  
 وهو) اي ذلك المدرك (جسماني) لا عقلي (لما مر) من أن الجزئيات لا تدركها الاقوى جسمانية وليس  
 حسا ظاهرا تعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب أن يكون حسا باطنا  
 (واقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكل والجزئي ايضا وامتناع  
 ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحجج الخصم) الثاني للحس  
 المشترك (بوجهين \* الاول أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيق) كما يرى في النوم (في جزء  
 من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير) انما الممتنع أن يرسم  
 عين الكبير في الصغير (كما مر الثاني \* كما نعلم ان الانشيم) الروائح (ولا ندوق) الطعوم (ولا نسمع)  
 الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعلم اننا ندوق ولا ناس) ولا نعقل شيئا  
 مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)  
 اي في الادراك الحسي (ممنوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (واما انه) اي الدماغ (ليس آلة جرمية)  
 اي ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فتم) اذ لا نزاع لنا فيه (الثانية) من القوى  
 المدركة الباطنة (الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات  
 عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يرى) في زمان (ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه  
 القوة) وحفظها الصور المحسوسات الغائبة (لا تمتنع معرفته) اي لا تمتنع أن يعرف من شيء انه الذي  
 رؤى فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في  
 المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصادق من العدو ويختل  
 امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجه ثلاثة \* الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك  
 الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع  
 قواكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول)  
 بديهية فلا بد أن يجمع القبول مع الحفظ (فكيف نقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت أن مدرك  
 المحسوسات يجب أن يكون مغاير لما يحفظها (الثاني الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف  
 (دونها) اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك أن ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز  
 أن يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغير بالاعتبار دون الذات  
 (الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كما في المحسوسات  
 الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (في الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات  
 عنها فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها  
 (الى ملاحظة النفس وعدمها) بأن تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها  
 فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها (الثالثة) من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي  
 تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التي تدركها الشاة من الذئب)  
 فتهرب منه (والحبة) الجزئية (التي تدركها السمكة من امها) فتقيل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من  
 قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهي التي تحكم بأن هذا الاصغر) هو (هذا الخلو) ويتجه عليه أن النسبة



التي بينهما وان كانت معنى جرياً مدركاً للقوة الوهمية إلا أن طرفيها محسوسان مدركان بالحس  
 المشترك والحاكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم  
 المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك (الرابعة) منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي  
 تدركها) القوة (الوهمية كالحزانة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك  
 فاستغنى) في إثباتها (بما ذكرنا من) الخاتمة القوة (المتخيلة وهي) القوة (التي تنصرف في الصور  
 المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتنصرف فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) أخرى (مثل  
 إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير  
 ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة أخرى (وهذه القوة إذا استعملها العقل) في مدركاته بضم بعضها  
 إلى بعض أو فصله عنه (سميت مفكرة) كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت  
 متخيلة فإن قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركاً لها اجيب بأن القوى  
 الباطنة كالإرايا المتعاقبة فيعكس إلى كل منها ما ارتسم في الأخرى والوهمية هي سلطان تلك  
 القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة  
 فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها فنسخها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها  
 فقد فاز فوزاً عظيماً (ولتختتم هذا النوع) الثاني (بأبحاث \* الأول عرف وجود هذه القوى) الحس الباطنة  
 (باعتدال الأفعال) الخمسة التي هي إدراك المحسوسات وإدراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها  
 والتصرف فيها (لما اعتقدوا أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) أن  
 سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة والشرائط) فتصدر تلك الأفعال  
 عنها بحسب تعددها كما يجوز قوه في مواضع أخرى (الثاني محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن  
 الأول من الدماغ) المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث وأما الثاني فهو كنفذ فيما بينهما  
 منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) أي مقدم البطن الأول (لتصادفه المحسوسات)  
 بالحواس الظاهرة (أولاً والخيال في مؤخره) لأنه خزائنها التي تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة)  
 هو (البطن الأخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك  
 والخيال في البطن الأول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين  
 البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التي في أحد جانبيها (و) من (هذه) المعاني الجزئية التي في الجانب  
 الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) أي في البطنين الأول والأخير من الصور والمعاني  
 والمشهور في الكتب المعقول عليها أن المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم  
 البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته  
 المؤدية إلى الاختلال (وإنما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه إذا تطرق آفة إلى محل من هذه المحال  
 اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) أي دون فعل غيرها من أفعال سائر القوى (ولولا اختصاص  
 كل) من هذه القوى (بمحلها لما كان) الأمر (كذلك \* حاشية) لأبحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث  
 (أكثر الكلام) الذي نقلناه عنهم (في) إثبات (هذه القوى) وتعددتها (بعد) بنائه على (نفي القادر المختار)  
 الموجد لجميع الأشياء ابتداءً بمجرد إرادته مبني (على أن النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشترنا  
 إليه) في أثناء الكلام المنقول (فلنستكمل في ذلك فنقول المدرك لجميع أصناف الإدراكات) هو (النفس  
 لوجوه \* الأول ما ذكرناه من الحكم بالكلية على الجزئية) في مثل قولنا زيد إنسان (وبكل جزئي على أنه  
 غير الآخر) أي والحكم بسلب أحد الجزئين عن الآخر كما في قولنا زيد ليس بعمر وفلا بد من قوة تدرك  
 الكميات وجميع أنواع الجزئيات من المحسوسات ومشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة  
 ولا يجوز أن تكون هذه القوى جسمانية اتفاقاً فهي القوة العاقلة (الثاني وجداني) بلا شبهة (إني واحد



اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرك لكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) اى النفس بتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال التدبيرية (ولا بد له فيه) اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ رأى الكلى نسبة الى الكل) من احاد ذلك الكلى (واحدة فلا يصلح) رأى الكلى (لكونه مصدر البعض دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن شخص وتدبير الشئ للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الابداع العلم به من حيث هو هو فاذن هى مدركة للبدن الجزئى (وللخصم) القائل بأن النفس لا تدرك الجزئيات (وجوه \* الاول تعلم ضرورة أن ادراك المبصرات حاصل للبصر) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه (الثانى آفة كل عضو) هو محل القوة (توجب آفة فعله) الذى نسب اليه فلو لا أنه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر فى الحواس الظاهرة وأما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من أن الآفة متى حدثت فى مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت فى مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا (فلا بد له) اى لا دراكنا اياها (أن ترسم فى المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسامه وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له) اعنى النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه فى قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا مربعا) مشخضا على مقدار مخصوص (بجناسا بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) فانما يتميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى اى هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين الجناح والآخر عن يساره (فلو كان محله) اى محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) اى كون هذا المحل الذى هو النفس (منقسما انقساما فى الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقدارى (والجواب) عن وجوه الخصم (أن شيئا من ذلك) الذى ذكره (لا يتبقى كون الحواس آلات والنفس هى المدركة) فترسم الجزئيات فى تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها لما ارتسم فى آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذى لا يتقيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (فى اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختصر بكونه آلة لتويع من المدركات دون الآخر) وبذلك يثبت وجود القوى وتعددتها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هى التى عبر عنها فيما سبق بالحركة على معنى أن لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر فى المدركة وفائدة العدول ظاهرة (وتقسم الى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (اما الباعثة) وتسمى شوقية ونزوعة (فاما الجلب النفع وتسمى شهوية واما الدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهى التى تعدد الاعصاب) بتشجيع العضلات (فتقرب الاعضاء الى مبادئها كما فى قبض اليد) مثلا (وترخيها) اى ترخي الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مبادئها كما فى البسط) اى بسط اليد (وهذه القوة) المنبثقة فى العضلات (هى المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة) فهذه مبادا أربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تتصور الحركة) أولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها (فتمحصل) الحركة بتديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فى من ليس قدرته تامة فتتردد وتشتاق وأما الذى يثق بقدرته فلا شوق له (القسم الثالث) من الاقسام



الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس (في النفس الانسانية) اي في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكمالات والحكم بينهما بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (وباعتبار اسـ تنبأطها للصناعات الفكرية ومن اولتها للرأى والمشورة) في الامور الجزئية مما ينبغي أن تفعل او تترك (تسمى القوة العملية) والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي أن يفعله او قبيح ينبغي أن يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منه ما رأى في امر جزئي مستقبلا من الامور الممكنة فان الواجبات والممنوعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدادها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما ايضا لايجادا والاعداد بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلية واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها احوال بدنية (هي الضحك) التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (وانجل والحياء واخواتها) من الخوف والحزن والحمد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر أن النفس تتأثر من قواها كما أنه يؤثر فيها (الفصل الخامس) من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس) وغيرها (بصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار) وصعوده ثقیل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما نعرف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الغالب مختزجين (ومنهما يتكون جميع الاثار العلوية اما البخار فان) قل (واشتد الحرق) في الهواء (حلل) الاجزاء (المائية) وقلها الى الهوائية (وبقي الهواء الصرف والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزهريرية) التي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده يبرده) وتكاثف (فعار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جود) اذ لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبارا (فهو الثلج وان كان) الجود (بعده فهو البرد وانما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الحارقة للهواء بمصادمته فتتمعي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزهريرية) فاما أن يكون كثيرا او قليلا فالأكثر قد ينعدم سحابا مطرا كما حكى ابن سينا أنه شاهد البخار قد صعد من اسفل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمتطرون وقد لا ينعقد (فهو) اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعدم سحابا مطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) أما (قليله) اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيلًا في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتد به (اما بلا جود) بعد النزول (وهو الطل او معه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكاثف من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف



البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخالط السحاب) بأن ترتفع البخرة وأدخنة  
 كثيرة مختلطة الى الطبقة الزهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فينجبس ذلك الدخان  
 في جوف السحاب (فيخرقه اما في صعوده بالطبع) ابقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (او عند  
 هبوطه لتكاثفه) اي لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اي خرق الدخان  
 وتزيقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصا كته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة  
 التسخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلطة المازجة  
 غلا قرب من اجبه من الدهنية فصار بحيث يشتعل باد في سبب مشعل فكيف لا يشتعل  
 بالتسخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفيء  
 سر يعاوه هو البرق وكثيفه لا ينطفيء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فر بما  
 صار لطيفا يتقد في التحلل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة  
 مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بأن الصاعقة وقعت بشيراز على قبة  
 الشيخ الكبير أبي عبد الله بن حنيف قدس سره فأذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كن  
 كثيفا غليظا جدها فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى أن صبيا كان  
 في صحراء فأصاب ساقه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها (وانه اعنى  
 الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها  
 بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشعلة التي تطفأ ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل  
 الدخان) الواصل الى الشعلة الفوقانية (وتتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشعلة السفلاية  
 فتشتعل) بهذه النار (كما كان منه) اي من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى  
 ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لافي الغاية (تعلق به النار تعلقا  
 تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفيء) اياما وشهورا ويكون على صورة  
 ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيازك  
 وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اي كثيفا جدا (تعلق به النار تعلقا تاما) لاتعلقا تاما (فيحدث  
 في الجوع علامات سودا وحر) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحرة واذا كانت  
 اغلظ ظهر السواد (وقد تنفذ الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة ايام  
 قترى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا او قرنا) واحدا (او اكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها  
 للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احرق ما عليها ويسمى الحريق) وفي المباحث  
 المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصادم حتى وصل الى حيز النار من غير أن يتقطع اتصاله  
 عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن ثنيبا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض  
 احرق تلك المادة بالسكينة وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج  
 المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فأنحدر اللهب الى قتيالته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر  
 حره عند الوصول الى الكرة الزهريرية) فينقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او) لا ينكسر وحينئذ  
 (يصعد ويصدم) كرة النار لا (الفلك) على ما وقع في التسخين لان نفوذه في النار البسيطة العالية  
 على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة  
 بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرتد بعض اذرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين  
 فيتموج الهواء) ويضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع في كلام ارسطو أن الريح يحدثانه متحرك هو  
 هواء لابانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن أن يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها  
 فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر



مبادئ الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب (فقد يحدث)  
 ايضا (بأن يتخلل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع ما يجاوره فيطاوعه)  
 ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئا فشيئا (الى غاية ما  
 فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فدفعة) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتضغط)  
 الاجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهي الزوايا) جمع زوبعة وهي الريح  
 المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى في الفارسية بكردياد هذا وقد قيل بين الريح والمطر  
 تمناع وتعاون أما التمانع فلان الريح في الاكثر تطف مائة السحاب بحرارتها وتفرقها بفحر يكها والمطر  
 يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها  
 المطر تفل فيها الريح وبالعكس وأما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان  
 اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتضعده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب  
 الى باطنه فيشتد البرد المكثف وأمامها الرياح غير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها  
 اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول  
 والديور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بين انكباء (وايضا) نقول (فقد يحدث في الجوار اجزاء)  
 رطبة (رشيبة صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغير رقيق) لطيف (لا يحب ما وراءه) عن الابصار  
 (فينعكس منها) اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر اصفاتها الى القمر فيرى)  
 في تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذي ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدا)  
 بحيث لا ينقسم في الحس (اذا الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة) وتلك  
 الاجزاء الرشيبة من الاصغار متراسة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف  
 وتسمى الهالة) وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذي  
 لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف اجزائه  
 التي لا تقابلها فانه لا تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فان تفرقت  
 من جميع الجهات دلت على الصحو وان تثن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية  
 قد كثرت وان انحرفت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق أن توجد سحابتان  
 على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون النخمانية  
 اعظم لانها اقرب الميناو زعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا ولعلم أن هالة الشمس وتسمى الطفاوة  
 بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحال السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا أنه رأى حول  
 الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تفرج هالة الشمس  
 اذا كثف السحاب واظلم وحكي ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان  
 غليظا فتنقش في اجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من  
 الاجزاء الرشيبة الصقيلة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح)  
 وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشيبة لطيفة صافية على تلك الهيئة وكل وراءها  
 جسم كثيف اما جبل او سحاب ~~ك~~ كدرو كانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادير على الشمس ونظر  
 الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يود الشكل بل اللون  
 الذي يكون مر بكامن ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف ألوانها) اي ألوان قوس قزح (بحسب)  
 اختلاف (اجزاء السحاب) في ألوانها (و) بحسب ألوان (ما وراءها) من الجبال (و) ألوان (ما ينعكس  
 منها) الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماني من لدني علم المناظر كعب عال وهو المولى  
 الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برّد الله مضجعه (يدعي بطلان ذلك) الذي ذكرناه



من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اي ماذكرناه فيها (رأى الجمهور وقد ذكرناه متتابعة لهم)  
وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم أن السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية  
وقوى روحانية اقتضت وجودها وحيث لا تكون من قبيل الخيالات وهو أن يرى صورة شيء مع صورة  
شيء آخر مظهر له كالمراة فيظن أن الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب  
نفس الامر قال الامام الرازي وهذا الذي ذكره لا ينافي ماذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان  
الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده أن  
اصحاب التجارب شهدوا بأن امثال هذه الحوادث في الجوت تدل على حدوث حوادث في الارض فلو لا  
انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) نقول (فالبخار  
المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذي في باطن الارض (ماء  
ويشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السائلة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد  
كان الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض  
وجب أن يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا  
يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي ومياه العيون الراكدة تحدث من البخارة بلغت من  
قوتها أن تدفع الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها أن بطرد تاليها سابقتها  
وهذا الكلام ينافي ماذكره المفسر من التعليل بامتناع الخلاء ويتضمن أن يعال السيلان بكثرة  
البخارة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من البخارة  
ناقصة القوة عن أن تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بأدنى  
حركة فان لم يحصل هنالك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون  
السائلة الى الراكدة واعلم أن النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب انبوع الماء فيها لان ثقل الماء  
الظاهر يمنع سائر البخارة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك البخارة وتدفع الى خارج وقد اختلفوا  
في أن هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري  
الذي يتقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الآن الا أن الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار  
تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران  
ويريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثرة فيزلا منها بحركتهما ومنه تتكون الزلازل)  
واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضي الرخوة واذا  
كثرت الآبار والقنى في ارض صلبة قلت زلازلها (وقد يخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجا  
مقربا الى الدهنية (وقد صار انار الشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما  
قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها  
سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهداث فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهادات وقليل  
ما تنزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدة (وايضا) نقول (فيحدث  
في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يمتلئ بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا  
فيه يرد هنا) اي في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع  
شعل مضئ غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ماذكرناه)  
في الفصل الثاني اوفي المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبق الى  
الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فأحالوا اختلاف الاجسام بالصورة الى استعداد) في موادها  
يقتضي اختلاف الصور الحاله فيها (و) أحالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها)  
المتخالفة (و) أحالوا (كل ذلك) في الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها



واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات (اي متوافقة بالحقيقة) لتركيبها من الجواهر الافراد وانها مماثلة لا اختلاف فيها وانما يعبرس الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجب على الاجسام نفس الاعراض) الملتزمة منها الاجسام (والاعراض) التي تتركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعاً (فتكون الاجسام) ايضا (كذلك) اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا الموضع انه لا محيص ان يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم وهو مبني على أن الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافياً لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها \* (الموضع الثاني \* في عوارض الاجسام) واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية \* (المقصد \* الاول في ان الاجسام محدثة) وضبط الكلام في هذا المقام أن يقال (انها اما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقبسة الى نفس الامر (ثم اما أن نقول بواحد منها اولاً نقول) بل نتردد وتوقف (فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس \* الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة) كالفارابي وابن سينا (وتنصيل مذهبهم انهم قولوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المتأثير والاشكال وغيرها (الا الحركات والاورضاع المشخصة فانها حادثة) قطعاً ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاورضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فتقديم ايضا لان مذهبهم أن الافلاك متحركة بحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا مكون اصلاً (واما العنصريات فتدعى بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف بالامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمراً الوجود بتعاقب افرادها ازلاً وابدأ (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحدة منها ممكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمراً الوجود بتعاقب انواعه (نعم الصور المشخصة فيهما) اي في الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المختصة) المتعينة (محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية) العنصرية كأن يكون من انواع النار حادثاً غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استقراره كذلك ولا في استقرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بالانهاية (الثالث) انها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما) وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهو لا قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو) فقال ثاليس الملقب انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب المثل والنحل وكأنه اخذ مذهبه من الكتب الالهية (في التوراة ان الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فدابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحرارة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبد الارض ومن دخان السماء) وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاداً اجمع من جنس منها شيء له قدر



محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام  
في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلاف فيه ما هو فقالت  
الثنوية) من المحسوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الخرنانيون)  
منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهوى) وقد عشت النفس بالهوى لتوقف كمالها  
الجسمية والعقلية (عليها فحصل من احتلاطهما انواع المكونات) وتعدية العشق بالبلاء لتضمين  
معنى اللصوق والولوع والافهومتية بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات  
(نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا) واجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا)  
اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز وشارات لا يفهم  
من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتهما وهذا لم يقل به احد لانه  
ضروري البطلان) فجعل من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأي (الخامس التوقف  
في الكل) اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويوقف فيه بل لا بد ان  
ينتهي بديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته  
اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن  
فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول (لنا  
في حدوث الاجسام) بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) المبسوط في اثبات  
هذا المطلوب (الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته  
فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم  
قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك (واما المقدمة الاولى فلو جهين \* الاول ان الاجسام لا تخلو  
عن الاعراض لما مر) اشارة الى ما عترف به ان الاجسام لا تخلو عن الكوان والتأليف وما يتبعهما  
من الاعراض والاظهار ان يقال لما سيجي في المقصد السادس من هذا المرصد (واذ لا توجد)  
الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة  
(وقد بينا ان التمايز) بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت  
الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقد مر بيناهما)  
اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر  
على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا \* (الثاني) من الوجهين ان يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة  
والسكون وهما حادثان) فالجسم لا يخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن  
الكون في حين) بالضرورة (فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اي يكون آخر (في ذلك الحيز  
فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول (والا) اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز  
مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لا يقال) دليلكم (منقوض بالجسم في اول) زمان (حدوثه) لجريانه  
فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لافي المكان الاول ولا في المكان الثاني  
(لانا نقول الكلام في الجسم السابق) فيدعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لافي الجسم الحادث  
فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منه لا يضرب المعلن اذ مقصوده  
حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه \* الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير) اي  
ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها لا تنقل من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني  
في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير  
وبينهما منافاة بالذات فلا تنقل) الحركة الازلية وذلك معنى الحادث \* الثاني الماهية لا توجد الا  
في ضمن الجزئيات) لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعيينات بأسرها (ولاشك ان شياً



من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل ) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها  
 فلا توجد المتعاقبة ( فلا توجد ماهيتها ) ايضا ( فيه ) اي في الازل فماهيتها حادثة بجزئياتها  
 ( الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوبة بعدم ازلي فتجتمع العدمات ) اي عدمات جميع  
 الحركات الجزئية ( في الازل وحينئذ فلا يوجد في الازل حركة ) اصلا ( والجامعة ) تلك الحركة  
 ( عدمها هذا خلف ) واعترض عليه بأن الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتماع فيه عدم  
 الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية أن  
 تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء  
 من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات  
 وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها  
 لم يكن هنالك محذور الا أن الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتماع فيه وجود  
 الحركة مع عدمها ( وقد يذكر ههنا ) لبيان حدوث الحركة ( وجوه اخر ما آتاه الى ما ذكرنا وانما تختلف  
 العبارة ) دون المعنى ( فتركها ) وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل  
 كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلي مسبوقا بغيره  
 وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تنهاؤها وما آتاه الى الوجه الثاني وهو أن جزئيات  
 الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم أن الذاهيين الى قدم الجسم  
 لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل  
 جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل  
 واحد من أحوادها حادثة قالوا وعدم خلقه عن مثل هذه الحوادث التي لانهاية لاعدادها لا يستلزم  
 حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة  
 بلانهاية حتى يتيسر لنا أن نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك  
 كان حادثا والالزم قدم الحادث او خلقه عن تلك الحوادث فلذلك قال ( الرابع ) من وجوه حدوث الحركة  
 وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية ( طريقة التطبيق وقد عرفتها ) في مباحث ابطال التسلسل  
 ( وتقريرها ههنا ) أن نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا ( أن نفرض من حركة ما ) كدورة  
 معينة مثلا ( الى ما لا بداية له جملة ) واحدة ( و ) نفرض ايضا من ( حركة قبلها بمقدار متناه ) كعشر دورات  
 مثلا ( جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزئيتين الاولى ) من احدهما ( بالاول ) من الاخرى ( والثاني بالثاني )  
 وهكذا ( لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع  
 غيره كهو لا مع غيره ) فيكون الزائد مساويا للناقص ( هذا خلف والاولى في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازانه  
 من الناقصة جزء فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على  
 المتناهي بالمتناهي متناه ) بلا شبهة ( فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تنهايهما وهو خلاف  
 المفروض ) اعني عدم تنهايهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم  
 وجوده عدمه كان محالا قطعنا ( وقد عرفت الكلام عليه ) اي على الاستدلال بالتطبيق ( في ابطال  
 التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده ) دفع اللامال ( الخامس ) من تلك الوجوه ( طريقة التضاد )  
 وقد عرفتها ايضا هنالك ( وتقريرها هنا ان الحركات تتالف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها  
 مسبوبة وتجمعها اياما متلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما  
 وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا خيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تنهاى ( مسبوق )  
 اي موصوف بالمسبوقية ( وليس بسابق و ) كل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق  
 بحسب الفرض ) اذ المفروض لا تنهاى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف



بالمسبوقية والسابقة معا اذ لو وجد في سابق غير موصوف بالمسبوقية لا تقطعت السلسلة به  
 وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق)  
 اي المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اي السابقة (بواحد وانه محال لانهما متضايقان)  
 حقيقتان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون بازاء كل واحد)  
 من احدهما (واحد) من الاخر واما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كاب واحد له ابناء الا أن يعتبر  
 التغير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق  
 فيستكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل  
 اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من أن وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة  
 الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امورا اعتبارية مثل كونه مسبوقا  
 يكون آخر أو غير مسبوق وامكان تحلل ثالث وعدمه (وكل وجودي) اي موجود (قديم يمتنع زواله)  
 ومن ثمة قيل القدم بنا في العدم (لانه) اي القديم (ان كان واجبا) بذاته (وظاهر) امتناع عدمه (وان كان  
 ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما ياتي) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذي  
 استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان لم  
 يتوقف تأثيره) اي تأثير الموجب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده  
 (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هي واتفاء اللازم يستلزم اتفاء الملزوم  
 فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والالكان القديم  
 المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفي صدوره  
 عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط  
 دفعا للسلسلة) في الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المنتهي اليه (عدم الواجب  
 هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا  
 وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق  
 فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفي العناصر وحركاتها  
 جائزة ولا شيء من الاجسام يمنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) في الماهية لتركيبها من  
 الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الخيز ما صح على الاخر وما ذلك  
 الا بخروجه عن حيزه ونقله الى اجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اي من البسيط (ما يصح على  
 الاخر فيصح أن يماس يساره ما يماسه يمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح  
 على بسائطها أن يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجمله فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة  
 للبسائط لان اجزاءها متحد في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا للمركبات) لان  
 تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعلم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن  
 للقادر المختار) الذي خلقه (أر يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها  
 (المسلك الثاني وهو بعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون)  
 واحد قديم وما أن يكون قبل كل كون كون) آخر (لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه  
 لا بد للجسم من كون) في حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق باخر) اي بكون آخر  
 (لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب أن يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا)  
 اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر (لزم القسم الثاني) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر  
 فوجب أن يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذي نحن فيه (لو وجد كون  
 لا كون قبله لم يخلو الجسم عن الكون) وانت خبير بأن القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم



يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا يكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بأن يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب أن يكون مستقرا ازلا والالزم خلق الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والافلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلق الجسم عن الكون لا تنظم الكلام (واما بطلان التالي فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فيمثل ما بيناه حدوث السكون واما القسم الثاني) وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له (فبالطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرعا لمؤنات كثيرة) كانت في المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازيلية (فان السكون) الذي ذكر في هذا المسلك (لا شك في انه وجودي) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يتخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا يتحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل (ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو) اي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من أن الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل (المسلك الثالث للامام الرازي) ذكره في المحصل ونسبه الامدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التي كانت فيه باقية ههنا (بجملتها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا وساكنًا والتالي باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير) فلا نستغل به حذف المؤنة \* (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) اما من الجواهر الفردة او الهيمولي والصورة (وكثير) اي وتشاركه في ماهيته امور متعددة (وسبأني) في الالهيات (ان الواجب) الوجود (واحد) لا شريك له في حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجود له موجود ولا يتصور) الایجاد (الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه لا يجوز) الامام الرازي (استناد القديم الى السبب الموجب) كالم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد (نهنا) على ما اخذه فتذكره \* المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سبأني في الصفات (اي صفاته تعالى) (فتكون) الاجسام (حادثه لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذا الوجهان) اي الرابع والخامس (ينبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتها بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام) وصفاتها (ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الازل لبقاء المؤنات وأما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه (المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض) الحادثة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولا شيء من القديم) كذلك لما سنبهرن عليه في الالهيات (من أن القديم لا يكون محلا للحوادث) (احتج الخصم) على القدم (بشبه) اربع (الاولى) وهي مستخرجة من العلة المادية أن يقال (المادة قديمة والاحتياج الى مادة اخرى) لما عرفت من أن كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اي لزم التسلسل في المواد (وانها) اي المادة (لا تخلو عن الصورة) الجسمية والنوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه بأسرها قديمة (والجواب منع تركيب الجسم من المادة والصورة) ان سلمنا ذلك (لانسلم كون المادة قديمة فانه) اي كونها قديمة (ثبت بوجود اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الایجاب بالذات وسنبطله) باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس (ولانسلم) ايضا (انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله)



الشبهة (الثانية) وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية أن يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة (والجواب منع أن التقدم بالزمان) اى لانسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه فى الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع النقيضين (بل هو كـ تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعنى التقدم بالذات لا بالمر زائد عليها فلا محذور حينئذ \* الشبهة (الثالثة وهى العمدة) عندهم فى اثبات مطلبهم وما خوزة من العلة المؤثرة أن يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وايجاده اياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم بانه) انه (لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيح بلا مرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام فى ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما فى) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقى فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه فى اليجاد ان كان حاصله لازلا كان اليجاد حاصله فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصله وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان اليجاد ازليا كان وجود الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى اليجاد حاصله فى الازل كان بعضه حادثا قطعاً فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه فى ايجاده حاصله فى الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون حاصله فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان \* الاول النقض بالحادث اليومى) اذ لا شبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول فتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما (لا يقال انه) اى الحادث اليومى (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منهما مسبوق باخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجمعة (لانا نقول ابداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه (لا يدفع النقض) لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضاً فنقول) اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عنكم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها القبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا اكمل الاستعداد قاض عليها من المبدأ القديم ما هى مستعدة له (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور تواردها الشروط المعبرة فى حدوث العالم عليها (فلنا لانسلم ذلك) الذى ذكرتموه من أن الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهى) فيما لا يزال (الى ما هو شرط) اى الى تصور هو شرط



(لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وذلك  
المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبتنا عنها) الوجه (الثاني ان  
ترجيح الفاعل المختار عندنا لا حدم مقدوريه) على الآخر (انما هو مجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى في ذلك  
الترجيح (الى) داع (مربح بنضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريق الهارب من السبع وقد حي  
العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة  
لوجود المقدور ان كانت قديمة لم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ آخر  
حادث فيلزم التسلسل ويحجب اما بجواز ترتيب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى  
ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقاتها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا  
فعليك بالتدبر فيها والتثبت في منزل الاوهام في امثال هذه المقامات \* الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى  
امكان وجوده (لا اول لها والالزام الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي) وانه يرفع الامان عن  
البداهيات (بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات) (وكذلك صحة تايير الباري فيه) اى وكذا امکان  
تأثيره تعالى في العالم لا اول له والالزام الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب أن يجزم بإمكان وجود العالم  
في الازل) من الصانع (وهو يطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انابعد  
ثبوت امکان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه  
لا يليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم جوده والالزام تعطله  
(والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود لزوم التعطل كلام (خطابى) لا يجدى نفعا فيما نحن فيه  
من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كفى الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه  
ازلى لما ذكرتم وايست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ  
ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازيا واما من ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له  
امكان من هذه الحيثية فضلا عن أن يكون امكانه ازيا \* (المقصد \* الثاني في صحة فناء العالم) بعد  
وجوده (وهو فرع الحدوث فن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) في بيان حدوث السكون  
من أن القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فناءه لكون ماهيته من حيث هي  
قابلة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعده (لانمايز  
بينهما ولا اختلاف فيهما فاجاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء وأما وقوعه فقد  
توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم  
بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية تمتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشترنا اليه في امتناع بقاء الاعراض  
والكرامية طردوه في الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقاءه لكان عدمه اما لذاته واما لامر  
آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر هنالك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه بجده مع جوابه)  
المذكور هنالك (محضر عندك) فلا حاجة الى اعادتهما \* (المقصد \* الثالث الاجسام باقية خلافا  
للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آتافا نا كالأعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال  
باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن  
الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال الامدى نحن نعلم بالضرورة العقلية أن ما شاهدناه  
بالامس من الجبال والاسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار أن من  
فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال  
ليس ذلك) اى جزمنا ببقائها ضرورة (الابقائها في الحس) فانه يشهد باسمرار الاجسام (ولا يصلح)  
الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذا الاعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها  
(وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هنالك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها



امر واحد مستقر فكيف تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض (قلنا) اي لانا نقول (لانسلم أن  
 ذلك) الجزم منا (ليس الالبقاء في الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة)  
 بلا شبهة (والضروري) البديهي (لا يطالب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور  
 الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه  
 بأنه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اي لم يمكن أن يقال لموت حي او حياة ميت لان  
 محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان  
 واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبييض) وتطائرها اي لم يمكن  
 القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها  
 لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الاعراض) اي في امتناع عدمها على تقدير بقاءها  
 (واللازم باطل اتفاقا \* تنبيه) على منشأ مذهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام  
 في الاعراض) ودل على امتناع بقاءها (طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقاءها ايضا) قال الامدى  
 وذلك لانه بنى على اصله وهو أن الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت  
 الاجسام مختلفة قال وهذا فاننا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك  
 الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (واما كان بقاءها ضروريا) اوليا (الزم الكرامية انها لا تفنى) أصلا  
 بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما  
 (بأن الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقاءها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها في الدور)  
 وتلخيصه أن عدمها بعد بقاءها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لان شرط بقاءها لا يجوز أن يكون عرضا  
 لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجواهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور  
 فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها ~~بكونها جائزة~~ لعدم  
 بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا أراد الله  
 أن يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفى بالتقاء شرط بقاءها ولا محذور فيه وهذا مذهب  
 الاشاعرة (او خلق فيها عرضا منافي للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في  
 الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية \* (المقصد \* الرابع الجواهر  
 يمنع عليها التداخل) اي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم  
 وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار وجود أحد الجواهرين فيه  
 كون مضاف لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاته بالضرورة) البديهية (اذ لو جاز ذلك) اي  
 تداخل الجواهر (لجاز أن يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز أن يكون (الذراع  
 الواحد من الكرياس مثلاً ألف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا  
 أن يتفصل عنها عوالم متعددة مع بقاءها على هيئتها (وصريح العقل) بيدهاته (يا بابه) وقد اتفق العقلاء  
 على امتناع التداخل (واما النظام فقول انه يجوز والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من أن الجسم  
 المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه  
 التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو مجرد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه  
 قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله \* (المقصد \* الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما  
 لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كما مر اتفاقا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد  
 في ان واحد في حيزين وهذا ضروري) ايضا كالاول (وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن)  
 لنا (الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الاخر وايضا فلا يبق فرق  
 بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي اورده في اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة



(تصور المطلوب في الذهن) تصويرا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس بأوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به (تنبه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حين واحد ضدتين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدتين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزة الاستدلال بها (وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح) في اطلاق الالفاظ (ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء) من المعاني اذ لا يحجر في ذلك (واعلم أن للعكس خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو أيضا) بحث لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدتين اذ لا موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذي هو أعم من الموضوع (فهما ضدان) لتوارد ههما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول \* المقصد السادس \* الجسم هل يخلو عن العرض وضده \* اتفق المتكلمون) من الاشاعة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب أن يوجد احدهما في الجسم (وجوزة بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوقها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بأن الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفات وجوزة) اى خلوق الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه خلوق الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقي (تفصيل فالبحرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعة (فنعهم منه بناء على أن الاجسام متجانسة) عندهم لترصكها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) بأسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص ومتعين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم أن الجسم لا يخلو عن شئ من الاعراض وضده معا (وموافقة النظام في ذلك) اى في امتناع الخلق (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعنى انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلقها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا ستر به (ومنهم من احتج عليه) اى على امتناع الخلق (بامتناع خلقه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا) الاحتجاج (لا تعمم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلق عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلق عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فأضعف) من ذلك الضعيف يعنى أن بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلق عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم أراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعة والمعتزلة على امتناع الخلق بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بظريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلق قبله قياسا عليه وهو أيضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما (احتج المجوز) للخلق (بوجوه) ثلاثة (الاول لولزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث



الجواهر وأنه ينقي الاختيار \* والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر  
 (و) امتناع وجود (العلم دون الحياة) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فأنكم لا تجوزون  
 انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا إلى أحداث  
 الجوهر والحياة والنظر عند أحداث الأمور الموقوفة عليها (فما هو عذركم في صور الإلزام فهو  
 عذرنا في محل النزاع) ولا يخفى عليكم أن الإلزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد  
 منه إلى قدرة العبد وكذا إذا بدل الثالث بما ذكره الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء  
 الآفات المانعة منه \* الوجه (الثاني) ما من معلوم إلا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علمه والمعلومات  
 أي المفهومات التي يمكن أن يتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات  
 والامتاعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة  
 وجود ما لا يتناهي (فان اتقى) والظاهر أن يقال فقد اتقى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب)  
 على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (أن يقوم به بأزاء كل علم منته عن ضده فيلزم) حينئذ  
 (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدورات ونحوها) كالمرادات (وأنه محال) لما  
 عرفت (والجواب أن المتقنى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهي من المعلومات (وأنه) أي ذلك  
 التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الإلزام الذي ذكرتموه (أنما يلزم من يحوج كل معلوم  
 إلى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امر موجودا لنفس التعلق الاعتباري (و نحن لا نقول به) بل نجوز  
 أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة أو يجعله نفس التعلق لصفة موجودة (وأجاب الاستاذ  
 أبو إسحاق بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة) وإن كانت مختلفة لا متماثلة (أن) أي بأن (ضد العلوم  
 المنتفية) التي لا تتناهي (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا أو واحدا فلا محذور (وازم) الاستاذ  
 على أصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم أن لكل  
 علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان في محل واحد أصلا (وأجاب ابن فورك) فقال  
 (المعلومات وإن كانت غير متناهية فالإنسان لا يقبل منها إلا علوما متناهية لامتناع وجود  
 ما لا يتناهي مطلقا) وإذا لم يقبل ما لا يتناهي من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهي أن  
 يتصف باضداد غير متناهية لأن قيام الضداتما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا  
 استد من جواب الاستاذ قال المصنف (وأنما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهي بدلا  
 كما تمتنع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجب عنه بأن اللازم حينئذ انصاف العبد بصفات غير متناهية  
 على سبيل البدل وليس بمستحيل لأن الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه  
 قطعاً (وأجاب القاضي) الباقلاني (بأنه قد يكون انتفاء ما اتقى) عنه (من العلوم) التي لا تتناهي  
 (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك  
 (كموت والنوم) فأنما ضدان (لجميع العلوم) على الإطلاق وإذا جاز ذلك جاز أيضا  
 أن تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة \* الوجه (الثالث) الهواء (و) كذا (الماء خال عن اللون)  
 الخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) أيضا اذ لا لون له أصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة  
 كما مرّت الإشارة إليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون ما لكنه (لا يدرك لضعفه والتمز  
 أن الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لأعدمه \* تنبيه منهم)  
 أي من المتكلمين (من قال قبول الأعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فإنه إذا وجد  
 التحيز وجد القبول وإذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل لا الدوران كل) منهما (مع الآخر فليس  
 اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس والحق التوقف) لأن كل واحد من المذهبين يمكن  
 ولا قاطع في شيء منهما \* (المقصد السابع) الإبعاد (الموجودة) (متناهية) من جميع الجهات



(سواء كانت تلك الأبعاد (في ملاء) كالأبعاد المقارنة للمادة الجسمية (أو خلا) كالأبعاد المجردة عنها  
(أن جاز) الخلاء والمراد أن تنهى الأبعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا  
إلى أنها غير متناهية وإنما قلنا بتناهيها (لوجوده \* الأول لوجود بعد غير متناه) ولومن جهة واحدة  
(فلما أن نفرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الأول  
أى يكون بحيث لا يلاقيه أصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات  
أحد طرفيه الذى فى جانب المبدأ (من الموازاة ما تلا الى جهته) أى جهة الخط الغير المتناهي (فيسامته)  
أى يصير بحيث يلاقيه بالأخراج وذلك اعنى حصول المسامته بتلك الحركة معلوم (ضرورة والمسامته)  
المذكورة (حادثه) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها أول) اذ كل حادث كذلك  
(وهى) أى مسامتة اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها (فيكون فى الخط الغير المتناهي  
نقطة هى أول نقط المسامته وانه محال اذ ما من نقطة نفرض) على الخط الذى فرض غير متناه  
(الا والمسامته مع ما قبلها) أى فوقها من جانب لا تنهى الخط (قبل المسامته معها) وذلك  
(لان المسامته) مع اية نقطة نفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت  
من الخط المتناهي فأحد الخطين هو هذا المتناهي مفروض على وضع الموازاة والاخر هو بعينه  
ايضا لكن حال كونه على وضع المسامته فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته  
انطباقه مع بقاء أحد طرفيه على حاله ويزداد انضاحه بأن نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز  
كرة موازيا لغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية  
مستقيمة الخطين (وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس فى الشكل التاسع من المقالة  
الاولى من كتابه أن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك أن كل واحد  
من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لانهاية له على أن الزاوية  
المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية فى جهة واحدة منه فمكون قابله للانقسام ابدا كالمقادير  
(وكما كانت الزاوية أصغر كانت المسامته مع النقطة فوقانية) يعنى اذا فرض أن نقطة ما هى  
أول نقط المسامته لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامته معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة  
الى نصفين ولا شك أن حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفى حال حدوث النصف توجد المسامته  
لزوال الموازاة حينئذ قطعاً وتلك المسامته مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى أول نقط  
المسامته وهكذا فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول تلك النقط وقد تبين ذلك بأن المسامته انما تكون  
بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامته  
مع نقطة اخرى وهكذا قال المصنف (تليخيه) أى تلخيص هذا الوجه انه (لوجود بعد غير متناه  
لا يمكن الفرض) أى المقروض (المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامته او لوجود  
نقطة هى أول نقط المسامته) اذ مع ذلك الفرض اما أن تمتنع المسامته وهو أحد الامرين او لا تمتنع  
فيجب أن يوجد أول نقط المسامته وهو الامر الآخر (والقسمان باطلان) أما وجود تلك النقطة  
فلما مر من استحالة واستلزام وجودها تنهى ما لا يتناهى ايضا واما امتناع المسامته فلا أن زوال الموازاة  
بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط  
المتناهى اولاً مسامتا ثم تحرك الى أن صار موازيا قال فلا بد من نقطة هى آخر نقط المسامته لانها  
كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل ماثل ما مر وسماه برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع  
امكان الفرض) أى لانسلم انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه  
فيكون موازيا للأول اولاً ومسامتا له بسبب حركته ثانياً اذ يجوز أن يكون بعض هذه الامور محالاً  
فى نفسه او يكون كل واحد منها ممكناً واجتماعها محالاً كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز أن يكون



البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنع على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئاً منه لا من البعد الذي  
 لا يتناهي أو يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) أي نحن نعلم  
 ببدئية العقل أن كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ممكن على تقدير لاتناهي الابعاد  
 فلو كان لاتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال  
 ولما لم علم أن المحال هو اللاتناهي وحده (واعلم أن من الفروض ما يحكم العقل بجوازه) بدئية  
 (الفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك  
 خط مستقيم مع ثبات أحد طرفيه إلى أن يعود إلى وضعه الاول (وليس لاحد أن يمنع الامكانية)  
 وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما ينبغي عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير  
 (وقد يقال عليه) ايضاً (لأنه لزوم نقطة هي اول نقطة المسامطة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي)  
 أي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب أن لا يوجد  
 في الخط الذي لاتناهي نقطة هي اول نقطة المسامطة لان المسامطة انما تكون بزواية وحركة منقسمتين  
 فلا يوجد هناك ما هي اول نقطتها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامطة مع ما فوقها  
 قبلها (والجواب) عن هذا (اننا يلزم ذلك بأن المسامطة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون  
 بنقطة ضرورة) فالنقطة التي حدثت المسامطة معها في ذلك الاول هي اول نقطتها (ودليل  
 امتناع اللازم) في نفسه (لا يدل على عدم ملازمته) لجواز أن يكون الملزم ايضاً ممتنعاً كيف  
 ولودل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار  
 بقوله (والاجاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي) وقد يجاب ايضاً بأننا نستدل هكذا  
 لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامطة فاما أن يوجد اول  
 نقط المسامطة أو لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي  
 ههنا بحث وهو أننا لا نسلم أن المسامطة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامطة الحاصلة بأكملها وانما يلزم  
 ذلك اذا كان بعضهما موجوداً بالفعل حتى يمكن أن يوجد به مسامطة لكنهما ينقسمان بالقوة  
 لا بالفعل ولوضح ما ذكرتموه لا ممتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى  
 نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهذا كذا بل تمتنع  
 الحركة مطلقاً فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بأن  
 ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم به على طاعة من العقل كسائر الهندسيات  
 فليس المذموم الا انه لا بد للمسامطة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين  
 فيه نقطة لاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامطة الا أن يكون لها  
 زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامطة الحادثة فيه مسبوقه بمسامطة في زمان سابق عليه  
 وهذا اللازم لا يستلزم أن يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامطة في الوهم بيانه أن نقول  
 لا مسامطة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامطة حاصلة  
 في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآتات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد كذا  
 المسامطات المتوهمه فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم  
 عندها وهل هذا الامثل أن يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد  
 أن يتعين لها والمسافة جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامطة آتية فلا بد لها من نقطة غير  
 مسبوقه باخرى في الوهم لاننا نقول مسامطة الخط للنقطة آتية وأما المسامطة المذكورة اعني مسامطة  
 الخط للخط فلا يتصور حد وثم الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامطة الا وهي  
 مسبوقه في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقه ويمكن أن يقال نحن



ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد أن يتعين فيه نقطة هي أول تقط المسامنة اذ لا بد  
هناك من مسامنة غير مسبوقه فيه باخرى واللازم وجود مسامنتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان  
متناه وهو محال فذلك المسامنة انما هي باولى النقط ولك أن تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بأن تجعل  
تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه  
(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته  
على عدم تناهى الابعاد بأن يقال (أن اطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو  
محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامنة مع النقطة التي  
فوقه) خارج العالم (قبل المسامنة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون على سمتة نقط لا تناهى وبعد  
غير متناه يفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له) كيف والمسامنة مع نقطة لا وجود  
لها لا تعقل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلا موجودا هناك ولا ملء فكيف يتصور  
ملاقاة لنقطة معدومة فيه (والوهم البحت) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه أن اللازم  
مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهى الابعاد الموجودة  
في الخارج دون الموهومة الصرفة \* الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه أولا المسامنة  
والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (زيادة تقرير)  
وتحقيق (له) أي للوجه الاول (أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم نقرجان كأنهما مائلان  
الى الموازاة فلا بد في الموازاة) من (أن يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي  
نهايتهم ما ويلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشهر  
برهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لا آخر غير متناه  
ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد أن يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر  
فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامنا أولا  
فظهر أن براهين المسامنة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد \* الوجه (الثالث انا نفرض  
من نقطة ما خطين يقرجان كساقى مثلث متساوى الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما ما بعد ذهابهما  
ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك  
ذكر تساوى الاضلاع واكتفى بالحيتية المفسرة له لكان الكلام اخصر وأظهر ومحصوله أن يكون  
الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا  
(بالضرورة و اللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمنع أن لا يكون له  
نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلي مع  
زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص  
هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها  
في السلي الذي اوردته في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل  
على بطلان عدم تناهى الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لامن  
جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز  
اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهى الابعاد  
على الاطلاق \* الوجه (الرابع) وهو البرهان السلي على الاطلاق وقد خصه المصنف تلخيصا شافيا  
(نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) أي سواء كان الانفراج بقدر  
الامتداد كما مر تصويره أو زيد بأن يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا أو أنقص  
كما اذا انعكس الحال بينهما (فلا انفراج اليهما) أي الى الساقين (نسبة محفوظة بالغاما بلغ) وذلك



لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج  
 حينئذ ذراعاً فاذا امتدا عشرين ذراعاً كان الانفراج ذراعين قطعاً واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة  
 اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعنى  
 العشرة الى الثانى اعنى العشرين كنسبة الانفراج الاول اعنى الذراع الى الثانى اعنى الذراعين وكذا  
 الحال فى نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبنا) الى الساقان (الى غير  
 النهاية لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبته الى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب  
 الى غير النهاية (كنسبة المتناهي) وهو الانفراج الاول (الى المتناهي) وهو الانفراج بينهما حال  
 ذهبا الى غير النهاية لما عرفت من أن نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج  
 (هذا خلف) لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي  
 وغير المتناهي لا يقال جازاً أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضاً لانا نقول فيلزم  
 انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين \* الوجه (الخامس اننا نقسم) جسم على هيئة الدائرة وليكن (ترسا  
 بستة اقسام) متساوية بأن نقسم اولاً محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقاط  
 المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم)  
 منها (ضلعان ثم يخرج الاضلاع) بأسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها فى طولها  
 وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام (ثم ترد فى كل قسم فنقول هو) فى عرضه (اما غير متناه فينحصر  
 ما لا يتناهي بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكلى) متناه ايضاً (لانه  
 ضعف المتناهي) الذى هو أحد الاقسام (بمترات متناهية) هى الستة (وهذا) البرهان المسمى بالترسى  
 (كالتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلى لان كل قسم من الستة كثلث متساوى  
 الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعى كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت بينهما  
 بخط كان ذلك الخط مساوياً لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة  
 اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة  
 من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث  
 متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر أن الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك  
 البرهان الا أن ههنا تصويراً ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث يتفرجان على  
 قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا أن يخرج من نقطة واحدة خطوطاً ستة على أن تكون جميع  
 الزوايا متساوية الا أن فى امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشبهة فى امكان تقسيم محيطها  
 الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف  
 مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافاً تاماً وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس  
 كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد \* الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهى الابعاد من جميع  
 الجهات (وطريقه) ههنا (أن نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطأ) ونفرض (من نقطة قبلها بمتناه  
 خطأ آخر) الى غير النهاية ايضاً (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة) واستحالة ظاهرة  
 (او تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة فى بطلان التسلسل ومرة  
 فى تناهى القوى الجسمانية \* الوجه (السابع اننا نفرض خطأ غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه  
 نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة) ما من هاتين النقطتين (فنقول هى اما المنتصف اولا  
 فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل  
 منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر  
 ونغضى) فى اتمام الدليل ولا يذهب علينا أن هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة



الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر  
(احتج الخصم) على عدم التناهي (بوجوه \* الاول) أن (ما وراء العالم متميزان ما يلي يمينه) اي يمين  
العالم (غير ما يلي يساره ضرورة) الا ترى أن بديهية العقل شاهدة بأن ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي  
القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن  
موجودو) بعد (لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا) (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم  
بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذي ذكرتموه (وهم) محض لا عبرة به اصلا \* (الثاني انه) اي ما وراء  
العالم (متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجودو (كم والجواب أن  
التقدير) الذي صورتموه (وهم) باطل لا يلتفت اليه قطعا \* (الثالث اننا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان  
امكنه متديده فيما وراءه قيمة فضاء) موجودا لاستحالة مديده في العدم الصنف (متقدر اذا ما بسع) منه  
(اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه) متديده فيه (قيمة جسم مانع) لا يدمن النفوذ (وعلى التقديرين  
قيمة بعد) اما مجردا او ماديا (والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه متديده فيه قيمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك  
لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مديده فيه \* الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها  
افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان  
لم تمنع من وقوع جزئيات لا تنهاى الا انها (لا تقتضى الوجود) اي وجود شيء من الجزئيات (ولا  
التعدد) في الجزئيات (ولا عدم التناهي) فيها بل يجوز أن يكون الكلي متمنع الوجود فلا يوجد شيء  
من افراده او متمنع التعدد فلا تعدد افراده او متمنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير  
متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تنهاى افراد الجسم متمنع للدلالة السابقة  
\* (المقصد الثامن) جواز المتكامل وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك  
في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق  
مثلهم و) قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدّد الجهات لثلاثة اوجه \* الاول  
لو وجد خارجة عالم آخر امكن في جانب من المحدد و) كان (المحدد في جهة منه فتمكون الجهة  
قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لا به) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب أن الذي ثبت بالبرهان  
تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز أن يكون  
ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لاهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة  
منها (فان حصر الجهات) المحددة (في هاتين لم يقم عليه دليل \* الثاني لو وجد عالم آخر امكن بينهما  
خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولاً) وذلك لان هذا العالم كرتي فان كان الاخر كرتيا ايضا لم يتصور  
الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولاً وان لم يكن كرتيا وقع الخلاء ايضا  
لان ملاقات الكرتين لما ليس بكرة لا تكون الامع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء أن نقول  
(لا نسلم ذلك لجواز أن يلاهما) اي يلاهما بينهما (مائي ولو اردنا ذلك مستند للمنع تبرعاً قلنا قد يكونان  
اي العالمان (تدويرين) مركزين (في نخن كرة) عظيمة يساوي ثخنها قطرهما او يزيد عليهما  
(وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفاء من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك  
والعناصر (ولا استبعاد) في ذلك (فانهم قالوا تدوير المربخ اعظم من مثل الشمس بما فيها) من الافلاك  
الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه  
ليس في جوف تدوير المربخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) في الحقيقة (او مخالفة له) فيها \* (الثالث  
لو وجد عالم آخر امكن فيه عناصرها فيه احيار طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلاً (حيزان  
طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوي عناصرهما وكائنا هما) المركبة منهما (صورة)  
اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت مشاركة في الاثر والصفات كاشترائ النار بهما



في الاحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك في الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلها - ما حقيقة)  
 لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقةهما (وان سلمنا) التماثل ايضا (فلم لا يجوز أن يكون  
 وجوده في أحدهما) أي حصوله في أحد الحيزين (غير طبيعي) ولا نسلم أن القسر لا يكون دائما  
 \* (المرصد الثالث في) مباحث (النفس) المجردة واحكامها \* شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث  
 الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة \* (الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة) عن المادة  
 وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية قلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركات ارادية  
 (فلا تها) اما طبيعية او قسرية او ارادية (لما مر من أن اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها) (والاقلان  
 باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلا) لان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك  
 (فلو كان ذلك) التحرك الدوري (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشيء الواحد) وهو الوضع  
 المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بأن كل وضع يتوجه اليه  
 المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه  
 مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بدية ورد عليه  
 بأنه ترك وضع ليس توجهها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غاية انه توجهه الى مثله فلا يكون المتروك  
 نفس المطلوب فالاولى أن يوجه بأن المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعاً ثم يتركه ومثله لا يتصور  
 من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور  
 والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم  
 في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه اعني (أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك) قسرا (وههنا  
 لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة  
 القاسر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب  
 اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست  
 متشابهة ولا متوافقة (واما الثاني) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان  
 ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية  
 (والا امتنع دوامها) أي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) أي أزلا وبدا  
 (لا يختلف ولا يتغير) لاني الجهة ولا في السرعة الا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات  
 الجزئية تختلف وتتقطع (فهى) أي ارادتها التي ترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن  
 ناشئة عن تعقل كلي) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتى في النفوس  
 الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل أن يقال (لانسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك  
 (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز أن يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة)  
 لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل غيرها قلنا  
 الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آئين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) أي سلمنا  
 أن الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لانسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع)  
 أي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر ما في دليله) من الخلل على انه  
 ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعي يخالف لهذه الحركة  
 ولا نسلم ايضا أن القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها  
 في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمناه لكن لانسلم أن التخيل لا ينتظم) على حالة واحدة  
 ولا يدوم سرمداً (ولم لا يجوز أن يكون تخيله) أي تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا يتقطع  
 بل يستمر أزلا وبدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى



الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تنهاى قلنا قدمنا ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية (سـ) لمناه لكن لانسلم ان محل التعقل مجرد (مـ) ماسياتى من برهانه (ستكلم عليه) هنالك (تقريبان) على القول بأن الافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة (الاول لها مع القوة العقلية) التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة اليها (قوى جسمانية هي) بتخلياتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلى لا يصلح لذلك) اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبتها الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثاني ليس للافلاك حس) من الخواص الظاهرة (والاشهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها جلب النفع ودفع الضرر لمقصودهم ما حفظ الصورة عن الفساد وصبرها) الجسمية والنوعية (لا تقبل ذلك) لامتناع الحرق والالتهام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذ لانسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرناه يجوز ان يكون خلقها لكونها كالا للجسم ولانسلم ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلانسلم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي المخلص أن كلام ابن سينا اضطرب في الخواص الباطنة فحيث نقاها استدل عليه بانها متعلقة بالخواص الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب أن لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال أن لانسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز أن يكون فيها فوائد أخرى وان سلم فلانسلم أنه لا معطل في الوجود (المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة) اى (ليست) قوة (جسمانية) حالة في المادة (ولا جسم) بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية (وانما تتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير أن تكون داخلية فيه بالجزئية او الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق) عقولا كانت او نفوسا (احتجوا) اى المثبتون لتجريدتها (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذى لا جزء له بالفعل (فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى ما من المعاني (ثان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذلك) اى ثبت المطلوب أعنى تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها (وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه) بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا ولكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شئ من أجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذلك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثاني) وهو أنها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا) اى لو كان ذا وضع اصالة او تبعا (ليكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الآخر) اى انقسام الحال الذى هو العلم (ينافى البساطة) في المعلوم اذ يجب أن يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بأنه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم بمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى انصف به العالم لا امر وجودى حال فيه (وان سلم) أن العلم بحصول صورة المعلوم (فعل) اى فالنفس حينئذ محل (لصورة البسيط) الذى



تعلقته لالذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) صورة البسيط (بسيطة) ألا ترى الى ما قالوه من أنه يجوز أن يكون البسيط الخارجى صورتان عقليتان او أكثر كما مر فى مباحث الحال (وان سلم) أن صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة (فلان سلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نقي الجزء الذى لا يتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز أن تكون النفس جوهرًا فردًا كما قال به بعض (وان سلم) أن كل ذى وضع منقسم (فلان سلم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع أنه لا ينقسم فى العمق وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض وكل نقطة الحالة فى الخط مع أنها لا تنقسم اصلاً وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانياً وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم انه) اى الحال فى المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافى البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطاً بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلى ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغيرتان (الثانى) من الوجوه الخمسة (انها) اى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) فى مباحثه من أن اجزاء وجودات او عدمات الى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة فى الوجه الاول الذى هو اعترض منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى) فتكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاماً ايجابية وسلبية فلا بد ان تعقلها (واما الثانى فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالاً فى ذى وضع ولا شك أن (الحال فى ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحل (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقاً لالماله ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كلياً هذا خلف لان المقدار خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لا نسلم أن عاقل الكلى محل له لا يتناهى على الوجود الذهني وايضا الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفاً بالجواز أن لا يكون الحلول سريانياً (ويردها منع عدم مطابقتها لكثيرين اذ قد يخالف الشرح لماله الشرح فى الصغروالكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فى الخس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحققه أن معنى المطابقة هو أن الصورة اذا جردت عما عرض لها تتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ألا ترى أنه يجب تجريدتها عن الشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان) مدركهما (جسماً او جسمانياً) لم اجتماع السواد والبياض مثلاً فى جسم واحد وانه محال) بديهية (والجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانها يخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقة ثبوت بين الصورتين (ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) ايضالان الضدين لا يجتمعان فى محل واحد مادياً كان او مجرداً (وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما) (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معاً غير الجزء الذى قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين فى محل واحد (الخامس) منها أن يبطل كونها جسمانياً بما مر ثم نقول (لو كان العاقل منها جسمانياً) حالاً فى جميع البدن او فى بعضه (لعقل محله دائماً ولم يعقله دائماً والثالث باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحل ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصله دائماً) يعنى أن الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائماً فلو كفى ذلك فى تعقله اياه كان تعقله مستمراً دائماً (والا احتاج) تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصله فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المثليين) لان الصورتين متماثلتان فى الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائماً (واما بطلان التالى فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعالم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء



البدن (الا ونعقله تارة ونعقل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) بمنع ما ذكر في بيانها (الجواز أن لا يكتفى)  
 في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف  
 على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بمحصل الصورة ممنوع عندنا (سلماناه لكن لانسلم  
 ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة  
 الذهنية وهو ممنوع) سلنا تماثلها لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة  
 والاخرى حالة فيها (خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التي يشير اليها كل احد  
 بقوله انا (وهي) كثيرة لكن المشهور منها (تسعة الاوّل لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى  
 في القلب لدلائل عدم الانقسام مع نفي المجردات) يعني انها جوهر اظهر قيامها بذاتها وغير  
 منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرًا  
 فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم (الثاني للنظام انه اجزاء) هي اجسام (الطيفة سارية  
 في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من اقول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخیل وتبدل)  
 حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتخيل والمتبدل)  
 من البدن (فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولا شك  
 أن المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احدها  
 في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس  
 انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة  
 المعتدلة كما وكيف السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرت واعتداله  
 تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تقطع الحياة) فالبدن بمنزلة  
 الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شياً من ذلك) الذي روينا (لم يبق عليه دليل وما ذكره لا يصلح  
 للتعويل) عليه (المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قدم عندهم  
 الا الله وصفاته) عند من اثبها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع  
 حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه  
 خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء) افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله  
 عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بأني عام وغاية هذه الادلة الظن)  
 دون اليقين الذي هو المطلوب (اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به  
 وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لاحداث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فعارضه  
 الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتعاضد  
 (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه  
 ومنعه من قبله وقالوا يقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن)  
 متعددة (متميزة اولا فان كانت متميزة فممايزها) وتعيينها (اما بذواتها اولا بذواتها فان كان بذواتها)  
 او بلوازمها (فمكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا في الشخص) الواحد (فيلزم  
 اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان كلاًهما متمثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين  
 الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لابذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من أن تعدد افراد  
 النوع الواحد معلل بقباله والاعراض المكتنفة به (وما دتما البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن  
 ببدن آخر ويلزم التنازع) اي اتة الهام من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق  
 (متميزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيدة هي بعينها  
 نفس عمرو فيلزم أن يشتر كافي صفات النفس من العلم والقبرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه



باطل بالضرورة (وان لم يتبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار)  
 وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد عدمت) بذلك التجزى والانقسام (تلك الهوية)  
 الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخرتان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو أن النفوس  
 المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة)  
 فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بدم تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها  
 الحدوث (اعلم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجردا بحسب  
 ذاته (الناني لو لم تكن) الناطقة (ازالية لم تكن ابدية) ايضا والتالي باطل اتفاقا وأما الملازمة فلانها  
 اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة أن كل  
 حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمنع عدمه لغيره أبدا  
 (الثالث يلزم عدم تنهاى الابدان) والصواب عدم تنهاى النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة  
 كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضائها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية  
 لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تنهاى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا  
 لكن لا استحالة في لا تنهاى الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة  
 فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتب)  
 الطبيعي او الوضعي (كأمر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجمعة الا انها غير مترتبة فيجوز  
 لا تنهاىها (نبيه قال ارسطو كل حادث لا بد له) من استناده الى المبدأ القديم الواجب و (من شرط  
 حادث) فقوله (دفع للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدّر في الكلام وأما الاحتياج الى الشرط فلئلا  
 يلزم يخلف المعلوم عن علمه التامة (فلحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن)  
 لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاص عليه نفس من المبدأ الفياض  
 ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطال التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ  
 (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا  
 من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كمالا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة  
 فان كل احد يجدان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان  
 التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس يلزم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين  
 بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال  
 في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لحواليها في البدن الآخر وان استعداد الابدان للنفوس  
 وتكونها) اي وحدثت النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعبد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة  
 النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) اي فساد هواء (او جائحة) اي حادثة مستأصلة  
 كالطوفان (او قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك  
 الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من أنه وقع حرب في أرض يونان فقتل في يوم  
 واحد مائتا ألف من الجانبين ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب  
 العالم لتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة  
 التناسخ لزم تعطيل بعضها الى أن يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منها) والظاهر منهما  
 اي من هذين الطريقين الاخرين (يصلح للتعويل) اذ لانسلم لزوم التذكر لحواليها  
 في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لا تذكر  
 كوني في صورة الجمل ولا نسلم أن عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري  
 لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذي ابطال به التناسخ (اعتراضات



نعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيد لها حذرا من الاطباب) مثل أن يقال  
 لانسلم أن كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير  
 أن يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانسلم أن شرط  
 حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لانسلم أنه اذا حدث بدن وجب  
 ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستسخة وقد يقال أراد بأصل الدليل  
 ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه باننا لانسلم  
 أن علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز أمر عديم فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها  
 ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعا ولا نسلم أن تمايز أفراد نوع واحد انما يكون بالقابل  
 وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فسادا الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن (\*) المقصد الرابع \*  
 تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كـ تعلق  
 الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى أمر آخر وليس  
 ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية  
 بمحالتها لما عرفت من أنها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كـ تعلق الصانع  
 بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جلييا  
 الهاميا فلا يتقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس ألا يرى أنها تحبه ولا تله مع طول الصلابة  
 وتكره مفارقتها وذلك (لتوقف كالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها في مبدأ خلقها خالية  
 عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى  
 أن تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا  
 كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت  
 الآلة لا تخطط الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات  
 توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها  
 العقلية بعد احتفاظها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كـ تعلق العاشق  
 في القوة بل أقوى منه بكثير (و) انما تعلق من البدن (أولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من  
 بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره  
 بجمارته المقرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند اطباء وعرف كونه أول متعلق للنفس بأن شدة  
 الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشدة ولا يطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا  
 التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيدة) أي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسرى)  
 الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي  
 فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا  
 (المقصود الرابع في العقل) والمراد به كما مر موجود يمكن ليس جسما ولا حال فيه ولا جزء منه بل هو  
 جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة (الأول في اثباته  
 قال الحكماء أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين  
 الحديثين الآخرين أول ما خلق الله القلم وأول ما خلق الله نوري أن المعلوم الأول من حيث انه مجرد  
 بعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات وتقوش العلوم يسمى  
 قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نور السيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل  
 (بوجهين \* الأول الله تعالى واحد) حقيق لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء)  
 (الواحد ويمنع أن يكون ذلك) الصادر عنه (جسم التركبة) فلو صدر او لازم تعدد الصادر في المرتبة



الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر  
 الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز أيضا أن يكون الصادر الاول (احد جزئيه) اذ لا يستقل بالوجود  
 دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا  
 اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذي هو محله فكيف يوجد قبله (ولا انفسا اذ لا تستقل بالتأثير  
 دون الجسم) الذي هو آلتها (فيمتنع أن يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيما صدر أولا (فتعين أن يكون)  
 الصادر الاول (هو العقل \* تليخصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل  
 ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس  
 الثاني الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته والا لا يوجد جزئيه) لان موجد  
 الكل حقيقة يجب أن يكون موحدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين)  
 في مرتبة واحدة (ولا جسما آخر اذا الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة  
 والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالجربة) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها  
 والشمس لا تنضي الا ما يقابلها (فلو) او جد جسم جسما اخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه  
 ولو (افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهيولى  
 مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات (ولا انفسا  
 لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم  
 فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر  
 وقد ابطالناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موحدة للآخر (ولا عرضا  
 لتأخره عنه) في الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل \* الاعتراض بقاء على) تسليم (أن الواحد  
 لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول فلم لا يجوز أن يكون اول صادر هو الجسم بأن يصدر  
 احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (وبواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بأن الصورة  
 جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها  
 متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها  
 في البدن على تعلقاتها به توقف ايجادها مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق  
 هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى  
 ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على) الوجه (الثاني فلم لا يجوز أن يكون الموجد  
 للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة  
 كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمانا لكن قد يكون الموجد نفسا توجد اولاه  
 تتعلق به سلمانا لكن قد يكون هو الواجب) بأن يوجد احد جزئيه ابتداء وبوسطه الجزء الآخر  
 (كما مر) في الاعتراض على الوجه الاول (المقصد الثاني \* في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا  
 اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته  
 فيصدر عنه بكل اعتبار امر فبا اعتبار وجوده) يصدر (عقل وبا اعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس  
 وبا اعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (استنادا  
 للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه اخرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل  
 (الثاني عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذي هو في مرتبة  
 التاسع من الافلاك أعنى فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر في هيولى العالم السفلى (المفيض  
 للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها  
 من الاستعدادات المنسوبة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها الاعتراض)



أن يقال (هذه الاعتباران كانت وجودية فلا بد لهما من مصادر) متعددة (والا بطل قواكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزء مصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بأنها ليست جزءاً من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للبداية الاولى فيجوز أن تكون بنفسها مصدراً لأمور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جداً (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضاً (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المنصف (ضعف ما اعتقدوا عليه في هذا المطلب العالي) وفي المخلص انهم خبطوا فمارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلها علة لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من أربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر (المقصد \* الثالث في احكام العقول وهي سبعة \* الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة \* الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ الدال عبارة عن ترك المادة صورة ولبها صورة اخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بما هيته والالكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم \* الرابع ذاتها جامعة لكلالاتها اى ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائماً (وما ليس حاصلها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشئ) المجرد القائم بذاته (ولاشك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقاً والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكلمات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكلمات (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزوعة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فما هيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعلم بالضرورة أنه (لاتضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معاً فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) اى المجرد (الماهية المجردة) اى الماهية الكلية التي (لغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معاً حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارناً للآخر فيه واذا أمكن أن يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن ايضاً أن يقارنها) اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقاً) اى سواء كان المجرد



موجودا في العقل او في الخارج (اذ كونها) اي حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطا للمقارنة)  
المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اي مقارنة المجرد  
(للعقل) التي هي اخص من مطابق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اي بكون ماهية المجرد (في العقل)  
لان الاخص لابد أن يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد  
في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية  
الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جازت المقارنة) للماهية الكلية (المجردة)  
التي للغير (اياها) يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (امكن تعقلها) اي تعقل الماهية  
الكلمية (له) اي للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنته تلك الماهية له في وجوده الخارج حتى  
(وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل ما يغايره) من الكليات  
(بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام أن المجرد يصح أن يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل  
ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن أن يعقل مع  
غيره امكن أن يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان  
مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه  
نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال  
واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا  
في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا أمكن تعقله له  
كان حاصله بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لان سلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالباري)  
تعالى فان حقيقته مجردة مع أنه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها  
غير معقولة لنا فن ابر الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم أن المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل  
يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم  
ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافي  
بين التعقلات (لا يعم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز  
تعقله) كما أشرنا اليه (وان سلم فلا نسلم أنه) اي تعقله مع الغير (يقضي مقارنة الماهية المجردة) التي  
لذلك الغير (للعقل) اي للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل)  
حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا أن العلم تعلق خاص  
بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) أن تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني (فلا نسلم انه يلزم  
من جواز المقارنة) بينهما في العقل (جواز مقارنته) اي مقارنة المجرد (لغير مطلقا قوله والالكان  
مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل) ويلزم الدور (فلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان)  
اي مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط  
المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا في الدور (وهو) اي كونهما مثلين (ممنوع  
فان حصول الشئيين) كالمجرد وماهية الغير (في ثالث) هو العقل (مخالف لحصول احدهما) اي  
احد الشئيين كالمجرد (في الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل الحال الآخر والثاني  
مقارنة الحال لمحله فابن احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير  
مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط  
الشيء بنفسه لا يقال قد لم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا  
مشروطة بكون المجرد في العقل والادار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم أن كل ما يطلق عليه  
المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم أن المقارنة بين المجرد وغيره



من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فأت شرط المقارنة بينهم فلم يمكن  
أن يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات  
للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وانما يلزم هذا  
لو كان هو) أي المجرد (قابلا للتعقل) أي لكونه عاقلا وهو ممنوع (لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة) فإذا  
أمكن المقارنة فقد أمكن التعقل قطعاً (لأنه ممنوع) أي تمنع اتحادهما (بحوز أن يكون) التعقل (أمراً  
مغائراً) للمقارنة (مشروطاً بها) وليس يلزم من إمكان الشرط في موضع إمكان المشروط فيه (السابع أنها  
لا تعقل الجزئيات) من حيث هي جزئية (لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولأنها)  
أي الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيراً فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه ستعرفه  
في بحث صفات الباري) سبحانه (في مسئلة العلم) فإن علمه تعالى محيط بهما من غير أن يكون هناك آلة  
جسمانية أو تغير في ذاته وصفاته الحقيقية (خاتمة) لمباحث العقول (في الجن والشیاطین) فإنها  
إيضاً من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهي عند الملمين أجسام تتشكل بأي شكل شاءت) وتقدر  
على أن تتوحد في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا  
في اختلافها بنوع مع الاتفاق على أنهما من اصناف المكلفين كملك والانسان (ومنعه الفلاسفة  
لأنها إما أن تكون) اجساماً (لطيفة اولا وكلاهما باطل أما الاول فلانه يلزم أن لا تقدر) هي  
(على الافعال الشاقة وتلاشي بادي في قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف مانعة دونه  
وأما الثاني فلانه يوجب أن ترى ولو جاوزنا اجساماً كثيفة لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال  
وبلاذ لانراها وبوقات وطبول لانسعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية)  
أي عدم اللون (فلا يلزم احداً من الجوار أن يقوى اشفاف) الذي لا لون له (على الافعال الشاقة  
ولا يتفعل بسرعة ومع ذلك فلانراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فختار أنها لطيفة ولا يلزم  
عدم قوتها) على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الافعال والانقسام إلى اجزاء) متصغرة  
(ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعاني (فختار انما غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء)  
الا انه يشكك بسهولة تشككها بأي شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار  
مع لطفها) ورقها (قوة عظمه فان القوة لا تتعلق بالقوام) في الرقة والغلاظ ولا بالجثة في الصغر  
والكبر (الآثر ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر  
ويصد منه ما لا يمكن ان يسند إلى غلاظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافات ليس  
بحسب اختلاف القوام) والجثة (كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية) فان النفس  
ان كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعنا صر فهي النفس الارضية  
أي السفلية (وهي مختلفة فيها الملائكة الارضية) واليه أشار عليه السلام بقوله أتاني ملك الجبال  
وملك الأمطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروية بتحقيق الراء  
أي الملائكة المقربون ورد بأنه غير مناسب لان الكروية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون  
في أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه شيء أصلاً لالتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها  
(ومنها الجن وسنما الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس  
الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الأبدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعاً من التعلق  
(وتعاونها على الخير) والسداد (وهي الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر)  
والفساد (وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الاسور) الموقف الخامس \* في الإلهيات التي هي  
المقصد الأعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراد) لائحة كما وقع في بعض النسخ \* (المرصد الاول  
في الذات \* وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك) خمسة (المسلك



الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل على اثبات الصانع (بكل واحد  
 منهما اما بامكانه او بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث  
 شرطا او شطرا (فهذه وجوه اربعة \* الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة  
 الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا أحب الاقلين (وهو أن العالم) الجوهرى  
 اى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهية العقل  
 فان من رأى بناء ربيعاً حادثاً جزم بأن له بانياً وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه  
 المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها  
 فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد انصف  
 بالوجود بعد عدمه فهو قابل لهما فيكون ممكناً وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على  
 عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثانى) الاستدلال (بامكانها وهو أن العالم) الجوهرى  
 (ممكناً لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسماً (وكثير) ان كان جسماً أو جوهرًا فرداً والواجب  
 لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة \* الثالث) الاستدلال (بحدوث  
 الاعراض) اما فى النفس (مثل ما شاهد من انقلاب النطفة علقه ثم مضغة ثم لحماً وما اذ لا بد  
 لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل  
 محال وكذا صدورهما عن مؤثر لا شعوره لانهما افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما  
 فى الاتفاق كما شاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور  
 فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها  
 كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى اى أعطاه  
 صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للعكمة والمنفعة المنوطة به (وهو أن الاجسام متماثلة)  
 متفقة الحقيقة لترتيبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام  
 (بماله من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول  
 مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم  
 اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر) فى مرصد  
 العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل  
 ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمنهور أن المتكلمين استدلوأ باحوال  
 خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها  
 من صانع ولا يكون حادثاً والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان  
 باطلان والثالث هو المطلوب \* (المسلك الثانى للعكاء وهو أن) فى الواقع (موجوداً) مع قطع النظر  
 عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود  
 (واجباً فذلك) هو المطلوب (وان كان ممكناً احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والالزم  
 الدور أو التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم  
 وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى \* المسلك الثالث لبعض  
 المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو أنه لا شك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب  
 ابتداء او انتهى اليه فذلك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) التسلسلة الى غير النهاية  
 (من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجودة ترجح وجوده على  
 عدمه لما عرفت من أن الامكان محجوج (وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول  
 ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضاً (جزءه) اى بعض



اجزائه (اذعلة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع  
علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخرى فلا تكون تلك الاولى علة المجموع  
بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم أن يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) ايضا  
واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمر اداخلا فيه (فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع  
الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولا بد أن يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به  
السلسلة (واعترض عليه بوجوه \* الاول المجموع يشعر بالنهاي) لان ما لا يتناهي ليس له كل  
ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب  
(فأثبتناه) اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب  
ان المراد به) اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء  
منها وذلك متصور في غير المتناهي) اذ يكفي ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحادها انما المتنع  
أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان اردت  
بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلمته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بأن يكون كل  
واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل  
المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري  
لا يكون موجودا خارجيا (والجواب ان يريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار  
الهيئة الاجتماعية) اذا الكل ههنا عين الآحاد (كافي بمجموع العشرة) ولا شك أن الكل بهذا المعنى  
موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة  
قلنا لان نسلم ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مقتضية) فيكون كل واحد من تلك  
الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء  
متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اي بالعلة (الفاعل)  
وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك  
(ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة أخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو  
(الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل)  
من الاجزاء على معنى أنه لا يستند شيء منها بالفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه (والا وقع بعض  
اجزائه بفعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) اي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة  
التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل  
هذا) الذي ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع  
لا شك أنه ممكن لا حاجة الى جزئه الذي هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه  
(وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لازم في مركب في اجزائه  
ترتب زمني) كما سرير مثلا (اذا تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند  
وجود الجزء المتقدم كالحشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم  
الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقص (انا قدناه) اي الكل (بما كل جزء  
منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقص) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه  
ونسند به بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع  
بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت  
آحاده بأسرها ممكنة (وعن الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى  
الذي صورناه (لا يمنع) انما المتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه



التأثير أعني العلة التامة على انا نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب  
 أن تكون علة الكل جزء منه (أن علة) أي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك)  
 الذي ذكرناه من المراد (بتم مقصودنا) وهو أن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون  
 جزءا يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي إما نفسه وهو محال أو ما هو داخل  
 فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض  
 علة في تلك السلسلة فإن علة أولى منه بأن تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك أن  
 تتسك في ابطال علة الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء)  
 من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة  
 التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل  
 ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لم يزد ما ذكرتموه  
 (المسلك الرابع) وهو مما وافقنا لاستخراج ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة (أي لو لم يوجد الواجب  
 لا انحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه  
 شيء من اجزائه الممكنة (إلى موجود) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) في الوجود بأن لا يستند  
 وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجود لكل واحد منها ما ابتداء  
 او بواسطة هي منه ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) أي بالكيفية وذلك (بأن لا يوجد الكل ولا واحد  
 من اجزائه اصلا متمنع بالنظر الى وجوده) أي وجود ذلك الموجود المستقل (ادما لا يمنع جميع  
 انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علة لم يوجد  
 ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجله بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك  
 أن عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجود  
 المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشيء  
 (الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك العدم (متمنع بالنظر الى وجوده  
 يكون خارجا عن المجموع) لان نفسه ولا داخل فيه لان عدم شيء منهما ليس متمنع بالنظر الى ذاته والا كان  
 واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا موجود  
 في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار  
 الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوباً كانه قيل ان لم يكن  
 الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجوده هذا الانحصار عدمه فيكون  
 محالاً فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيقته قلت نعم ~~لكن~~ الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب  
 ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل  
 ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علة كما أن المسلك السابق لوحظ فيه  
 حال وجوده مقيسا اليها (المسلك الخامس) وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد  
 واجب غيره (أي ممكن وحينئذ) فيلزم ان لا يوجد موجود (اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب  
 والممكن (أما الاول) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد  
 كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك أن (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أي بالكيفية  
 (لا يكون) على ذلك التقدير (متمنع بالذات) وهو ظاهر لانه واحده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت  
 من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد أن يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض  
 عدمه (وأما الثاني) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجودا اصلا (فلان)  
 ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد ~~كما تقدم~~ من أن الموجود اما واجب مسبوق وجوده



بوجوده الذاتي. وأما ممكن مسبوق وجوده بوجوده من علمته وهذا المسلك كالإربع في الاستغناء عن  
 حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاسترة به \* المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء  
 وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد  
 مرتبة الوجود فان الشيء لم يوجد لم يوجد فلا انحصار الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن  
 الممكن وان كان متعدداً لا يستقل بوجوده ولا بإيجاده ولا بوجوده ولا بإيجاده فلا موجود لا بذاته ولا بغيره  
 وهذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها (وقد ذكر ههنا) أي في مقام إثبات الصانع (شبهات  
 كثيرة) أوردها الامام الرازي في كسبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد إلى امر واحد وهو  
 أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيرد بينهما ما تريد أماناً من الخلق ثم يطل  
 كل واحد منهما بدليل آخر ليلزم نقي القدر المشترك وحلها إجمالاً هو القدح في دليل الطرف  
 الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن) ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معاً  
 (أذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع  
 المتقابلين وذلك لأن الدليل ملزم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولقد ذكر منها) أي  
 من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) أنطلع بها على أحوال تطاثرها (الأولى لو كان الواجب موجوداً  
 لكان وجوده أماناً نفس ماهيته أوزاناً عليها) إذ لا مجال لكونه جزءاً منها (والأول باطل لأن الوجود  
 مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والأول كان وجوده معلول ماهيته) لا امتناع كونه معلولاً  
 لغيرها (فتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجوده (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده  
 نفسه وتمنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الأعيان)  
 أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (وأما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك  
 فيه وذلك (كالماهية والتشخيص أو وجوده غيره) أي زائد عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه  
 ليس بالوجود كما تقدم الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجوداً لكان أماناً مختاراً أو موجباً  
 والأول باطل لأن العالم قديم بدليله والقديم لا يستند إلى المختار والثاني باطل والالزام قدم الحادث  
 اليومى أو التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا نسلم أن العالم قديم وقد مر ضعف دلائله \* الثالثة) منها  
 (لو كان) الواجب (موجوداً) أن أماناً عالمياً بالجزئيات أولاً والأول باطل والالزام التغير فيه) أي  
 في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال إلى حال فان زيدا مثلاً يصف تارة بالقيام وأخرى  
 بعدمه والعلم لا يتغير من أن يطابق معلومه فيتغير أيضاً بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير  
 (واجباً) بل حادثاً لأن محل الحوادث حادث (والثاني باطل لأننا نعلم) بالبدئية (أن هذه الأفعال  
 المتقنة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند إلى عديم العلم والجواب مختاراً أنه عالم بالجزئيات والتغير)  
 اللازم في العلم أماناً هو (في الإضافات لا في الذات) أي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة  
 حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها  
 وإضافاته إليها فيكون تغيراً في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية (وأنه جائز) في الواجب  
 (كإسباني ولنفقصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طوّل بها الكتب وعد ذلك) التطويل  
 (تبحراً في العلوم) ونوسع في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتمام إليه) بما نبهنا عليه من الضابط  
 والأمثلة (أن تقرر من أمثاله الأباغر) جمع بغير (خاتمة) للمقصد الأول (لما ثبت أن الصانع تعالى واجب)  
 وجوده وتمتنع عدمه (فقد ثبت أنه أزلي أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها) قال الامام الرازي  
 في الأربعين كلاماً محصلاً أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب  
 متمنع لزم كونه تعالى أزلياً أبدياً فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك  
 الطريقة بل اثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها احتاجوا في ذلك إلى وجوه



آخر فقالوا امثلا لولم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولولم يكن باقيادائما لكان  
 عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع  
 كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه  
 بالضد واما بزوال شرط وهو تمتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم  
 نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف  
 صرح باقول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله (والمستكملون انما احتجوا) بوجوه اخر (عليه) اى على كون  
 الصانع ازليا ابديا (قبل اثبات ذلك) اى قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه  
 على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا  
 اليه (المقصد الثاني \* في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذات) اليه مذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة  
 بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسين البصري  
 فانهما قالوا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك  
 الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزعه عن المثل) المشار له فى تمام الماهية  
 (والنتيجة) الذى هو المثل المساوى (تعالى عن ذلك علوا كبيرا) وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة  
 لسائر الذات (فى الذاتية والحقيقة) وانما تمتاز عن سائر الذات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم  
 التام والقدرة التامة) اى الواجبية والحياة والعلمية والقادرية التامتين هذا عند أبي على الجبائي  
 (و) اما (عند أبي هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذات (بجملة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة  
 نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شئ لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة  
 فى اخص صفات النفس دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى  
 الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعة اجيب بأن الوجود عند مشبتي الاحوال  
 مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالوجودية الميزة هو الموجودية المقيدة  
 بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد وتندفع المناقاة بين الكلامين (لنا) فى اثبات المذهب الحق  
 انه تعالى (لو شاركه غيره فى الذات) والحقيقة (لخالقه بالعين ضرورة الاثنية) فان المتشاركين  
 فى تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لاشك أن (ما به  
 الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) فى هوية كل منهما (وهو بنا فى الوجوب الذاتى كما تقدم احتجوا  
 على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر فى) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا  
 ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به) اى بالذات  
 (مع التردد فى الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر فى الوجود وايضا  
 فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلى فلولأ أن المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك  
 (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) أعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اى مفهوم  
 الذات على الوجهين امر (عارض للذات المخصوصة) المتخالفة للحقائق على أن ما آل قوالهم الى  
 أن الاشياء متساوية فى تمام الماهية مع اختلافها فى الوازم وهو غير معقول وما آل قولنا الى عكس ذلك  
 وهو ممكن (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع  
 وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعنى (الذى يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت فى غير هذا الفن  
 أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل  
 والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة أعنى اشتباه العارض بالمعروض  
 (منشأ لكثير من الشبه) فى مواضع عديدة (فانما انتهت له) اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنت  
 ذا قلب شيخان) اى يقظان غيور على حرمة التى هى بنات فكره (انجلى عليك) تلك الشبه (وقد رت)



على (ان تغالط) غيرك (وامنت) من (ان تغالط) انت (منها) اي من تلك الشبه (قوالهم الوجود مشترك  
 اذ نجزم به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود)  
 لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق أفراد المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا  
 مشتركا مجزوما به (والنزاع) انما وقع (فيه) لافي مفهوم عارض لحقيقته (ومنهم قوالهم الوجود زائد  
 اذ نعقل الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلا (وبالعكس) اي نعقل الماهية دون الوجود  
 كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (قلنا فيه ما تقدم) من أن الزائد مفهومه لا حقيقته  
 (ومنهم الوحدة عدمية والاتسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة)  
 عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل  
 (فما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية  
 كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة (ومنهم الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم  
 ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولا شبهة في استحالة (قلنا يكون  
 ماصدقا) اي ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا) واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل  
 منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان تحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها (تنبيه  
 نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد  
 سلبى وهو عدم عروضة للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك)  
 وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد  
 سلبى هو أن وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على  
 ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم  
 عروضة لماهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظاهر) أما  
 على المعنى الاول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمرا مخالفا لجميع الممكنات حتى القاذورات  
 ولا يخفى استحالة وأما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى في الصفات اللازمة قال المصنف  
 (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهم قالوا الوجود  
 المشترك الذى هو الـكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود  
 خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهية او ليس بزائد (المقصد الثالث \* في ان وجوده  
 نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبى الحسين والحكماء (او زائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين  
 (وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للاعادة  
 (المقصد الثانى \* في تنزيهه وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة (المقصد الاول  
 انه تعالى ليس في جهة) من الجهات (ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة  
 وخصصوه بجهة فوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) ابو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه  
 في الجهة ككون الاجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار اليه أنه ههنا او هناك قال (وهو مما  
 للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والاتصال وتبديل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا  
 العرش يبط من تحته اطيط الرحل الحديد) تحت الركب الثقيل (و) قالوا (انه يفضل على العرش  
 من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كضر وكمهمس واحد الهجيمى ان المخلصين)  
 من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقليل) بعده  
 عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون  
 الاجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي  
 متوقف على ورود الشرع به (اننا) في اثبات هذا المطلوب (وجود الاول لو كان) الرب تعالى (في مكان)



اوجهة (لزم قدم المكان) او الجهة (وقد برهنا ان لا قدیم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق  
 من المتخصصين) (الثاني الممكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن  
 عن الممكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان  
 في مكان فاما) أن يكون (في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز)  
 في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوي (نسبته) اي نسبة ذات الواجب  
 (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك  
 مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه  
 الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (واما الثاني) وهو أن يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم  
 تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اي تداخل المتحيزين مطلقا (محال  
 بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقادورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا \*  
 الرابع لو كان) متحيزا لكان (جوهر) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهر (فاما  
 ان لا يتقسم) اصلا (او يتقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لا يتجزأ وهو أحقر  
 الاشياء تعالى) الله (عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقدم رأيه) اي التركيب  
 (ينافي الوجوب الذاتي وايضا قد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب ورمي بالقال)  
 في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما اقام بكل جزء) منه (علم وقدره) وحياة مغايرة لما قام  
 بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا  
 بكل واحدة من صفات الكمال (فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد  
 علماء قادرين احياء) كيلا يتقضى دليله بالانسان الواحد لجر يانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا  
 لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور (وربما يقال) في نفى  
 المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم  
 الاجسام او حدوثه) لان المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) اي هذا الاستدلال (بناء على تماثل  
 الاجسام) بل على تماثل المتحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزا لسوى الاجسام في التحيز ولا بد من  
 ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو أن الاشتراك  
 والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة  
 (الاول ضرورة العقل) اي بدیهته (تجزم بان كل موجود فهو متحيزا وحال فيه) فيكون مختصا بجهة  
 ومكان اما اصالة او تبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير  
 مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصويره) اي تصور موجود لا حيز له اصلا (بالانسان  
 الكلي) المشترك بين افراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وایسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان  
 متحيزا او حال فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افراد امتیازة المقادير والاوزاع  
 فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين  
 والالم يكن علم تلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين  
 ويد وظهور وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في أنه  
 من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية  
 مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصويره ولم يقل  
 وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج  
 مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف (الثاني كل موجودين  
 فاما ان يتصلا او يتفصلا فهو) اي الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فتحيز وان كان منفصلا



عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول (اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن  
 احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتحسب انها منها) الثالث انه اما داخل العالم  
 او خارج العالم اولاد داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعمما تقتضيه بديهية العقل (والاولان  
 فيهما المطلوب) وهو أنه متخيز في جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم  
 دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتخيز بالذات  
 والقائم بغيره هو المتخيز تبعاً وهو) اي الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متخيزاً بذاته والجواب منع  
 التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متخيزاً بذاته والقائم  
 بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متخيزاً تبعاً (وقد يقال في تقريره) اي تقرير الوجه  
 الرابع (اجمعنا) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التخيز تبعاً) فيكون هو متخيزاً  
 اصالةً ويجب أن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر (الخامس الاستدلال بانظواهر الموهومة  
 بالجسم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا  
 فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون  
 الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام امنتم من في السماء أن يحسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب  
 قوسين او أدنى وحديث النزول) وهو أنه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة  
 جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء  
 اين الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكور ان (يشعر ان  
 بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية) الدالة على نفي المكان والجهة  
 كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما مكن فتؤول الظواهر اما اجالا ويفوض تفصيله  
 الى الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية  
 مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله  
 (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهران (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام  
 كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم  
 عرض يمنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه او سلطانه او ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب)  
 للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه  
 بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين  
 تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن  
 وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال  
 يأتين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية  
 وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات  
 التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فارجع الى الكتب المبسوطة تطفر بها \* (المقصد  
 الثاني في انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب اهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا  
 (فالكرامية) اي بعضهم (قالوا هو جسم اي موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اي قائم  
 بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية) اي اطلاق لفظ الجسم عليه (وما أخذها  
 التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقبل) مركب (من لحم ودم كقائل  
 ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلأل كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم)  
 اي ومن المجسمة (من) يبالغو (بقول انه على صورة انسان فقبل شاب امره دجعد قطط) اي شديد  
 الجعودة (وقيل) هو (شيخ اشعث الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتد في بطلانه انه



لو كان جسما لكان متحيزا ولللازم قد ابطالناه) في المقصد الاول (وايضاً يلزم تركيبه وحدوثه)  
 لان كل جسم كذلك (وايضاً فان كان جسماً لا تصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان  
 او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى  
 الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وايضاً  
 فيكون متناهياً) على تقدير كونه جسماً (فيتخصص) لاحالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص  
 (واختصاصه به مادون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح  
 (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وحجتهما متقدم) من أن كل  
 موجود فهو اما متحيز او حال في التحيز كما تشهد به البدئية والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول  
 هو الجسم وايضاً كل قائم بنفسه جسم وايضاً الآيات والاحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب  
 الجواب \* المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهر او لا عرضاً اما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى  
 (اما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد ابطالناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان  
 كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا  
 يكون جوهر عند هم ايضاً (واما العرض فلا احتياجه) في وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن  
 عن جميع ماعداه \* (المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان) اي ليس وجوده وجوداً زمانياً ومعنى  
 كون الوجود زمانياً انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما أن معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا  
 في مكان (هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً) وان كان مذهب المجسمة يجر  
 اليه كما يجر الى الجهة والمكان (اما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات  
 (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه أن التعيين التدريجي زمني بمعنى أنه يتقدر  
 بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان  
 فلا تغير فيه اصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله  
 وأما أنه زمني او آني اي واقع في احدهما فـ كلا (واما عندنا فلانه) اي الزمان (متجدد  
 يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فأى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى \* تنبيه) على  
 ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهدناه آنفاً (يعلم مما ذكرنا أننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني)  
 كما هو رأينا (او الذاتي) كما هو رأى الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجوداً اياه (ليس  
 تقدم زمانياً) واللازم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا  
 كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضاً (ان بقاء ليس عبارة عن وجوده في زمانين)  
 والا كان تعالى زمانياً بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن  
 أن يكون قبل كل زمان زمان) واللام يتصف به الباري تعالى (وانه) اي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس  
 زمانياً (يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة)  
 الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحاً وذلك لانه اذا لم يكن زمانياً لا يحسب ذاته ولا بحسب صفاته  
 كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض  
 الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن  
 من أنه لو كان قد بما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار  
 اخر لا ابوح بها ثقة بنظمتك) منها اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد  
 وهو موجود الآن لم يزد به أن وجوده واقع في تلك الازمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها  
 كتعلق الزمانيات ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضاً زمانية ومنها أنه اذا لم يكن  
 زمانياً لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك



اذا دخل فيه الزمان (المقصد \* الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) اي في الموقف  
 الثاني (من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) في (انه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره) وذلك (لان الحلول  
 هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب) الذاتي (وايضاً الواسعة عن المحل لذاته لم يحل فيه)  
 اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغير بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول  
 بالغير (والا احتياج اليه) اي الى المحل (لذاته) فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما (ولزم)  
 حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وايضاً) اذا حل في شيء (فان المحل ان قبل  
 الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) اي وان لم يقبل الانقسام  
 كالجواهر الفرد (كان) الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وايضاً فلو حل في جسم فذاته قابله للحلول)  
 في الجسم (والاجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص) ببعض  
 الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقعة والنواة وانه ضروري البطلان  
 والخصم معترف به ووربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه  
 متحيزاً وفي جهة وقد ابطالناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول مفسر بالاختصاص الذاعت دون التبعية  
 في التحيز (كيف وانه ينقض بصفاته الى) فانما قائمة بذاته ولا تحيز هناك (تنبه كما لا تحل ذاته  
 في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقاً  
 بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث  
 (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطاً ولذلك اختلف في نقله اشارة الى ما نفي بالمقصود فقال  
 (وضبط مذهبهم انهم امان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه  
 كل ذلك اما يدينه) اي بدن عيسى (او بنفسه) فهذه ستمة (وامان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ قائماً  
 ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق) والايحاد (اولاً ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابناً  
 تشرافاً) واكراماً (كما سمي ابراهيم خليله فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسمة الاولى  
 باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (للسينية ان لا مؤثر) في الوجود (الا الله)  
 وهذا كلام اجالى (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك  
 الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق  
 الاسلامية اولى خوفاً من الاملال \* الطائفة (الثانية النصيرية والاسماعيلية من) غلاة (الشيعة قالوا  
 ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر في طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان  
 بصورة انسان ليعلم الشر ويكلمه باسائه (وفي طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر  
 بصورة دحية الكلبي والاعرابي (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين  
 واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة  
 التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم) وهذه ضلالة  
 بينة \* الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه  
 في قول النصارى) والكل باطل سوى أنه تعالى خص اوليائه بخوارق عادات كرامة لهم  
 (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشعر  
 بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشته) قبحاً  
 وبطلاناً (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا ميمز أدنى  
 تمييز (المقصد السادس \* في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولاً) اي قبل الشروع  
 في الاحتجاج (من يحرم محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد  
 فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد ويتماثل له متجدد ولا يقال له



(حادث فثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (الابو الحسين) من المعتزلة  
 (فانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الاتمدى في ابرار الافكار وقال الامام  
 الرازى في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجوز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية  
 والمريديّة والكارهية وأما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالمات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات)  
 اى النسب (ويجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه  
 (الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجددّه) كفاي قولنا انه ليس  
 بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يتمنع تجددّها (والاجاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث  
 ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن (اذا عرفت هذا) الذى  
 ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) اى الامور الموجودة بعد عدمها (فمنه الجمهور)  
 من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (فانهم به) اى يجوز  
 أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا  
 (بل كل حادث يحتاج) الباري تعالى (اليه في اليجاد) اى في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث  
 (ف قيل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة  
 القديمة وأما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على  
 (انه) اى الحادث قائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لاحداثا (فرقا  
 بينهما لنا) في اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة الاول لوجاز قسيام الحادث) بذاته (لجواز لا واللازم باطل  
 اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات واللازم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى)  
 فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها متمنعة  
 القبول للحدث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية  
 بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا  
 لم نعرض له (وايضاً فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات  
 فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية  
 القابلية لازمة للذات فذلك والا فهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين  
 حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع) انفكاكها عنها فتدوم (القابلية  
 بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى) اى ازلية القابلية (تقتضى جواز اتصاف الذات به) اى  
 بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الاجواز الاتصاف به) اى بالمقبول (واما بطلان الملازم فلان القابلية  
 نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا  
 خلف \* الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال خفاؤه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا  
 فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره)  
 ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم)  
 مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس  
 بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اى صحة ازلية وجود  
 الحادث وهذا ليس باللازم لان ازلية الامكان تغيرا مكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية  
 على ما مرّ بحقيقة (فأين احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لم) وصح (لزم) مثله  
 (في وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده  
 قطعاً فيصح أن يكون العالم ازاليا وهو محال فلو لم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث لازم  
 من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان



ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما أشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لافي الفاعلية الحاصلة بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بأن يقال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلق) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلق عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلق عن مثله) مما يمنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلق عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كالات غير متناهية فكان فقده) اي فقد كل واحد منها (لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجدانه مع فقدان تلك الكالات الا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيثير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اقل المسئلة) اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاه فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل في ذاته من فاعل غيره فمنوع) أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما وجد سائر المحدثات) في اوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يتبنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاث الاول) من هذا المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والاربعة اذا تمت تم الدليل الثاني) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم سمع بصير ولا تتصور) هذه الامور (الابوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اي تعلق ما ذكر من الصفات (وانه) اي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددتها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة (مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراط الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن و) صار (عالم ابانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير في الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالخلق لانفسها (قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقون فيه) اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثين لافي محل لكن المريدية والكارهية حادثان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين ثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اتم ارفع الحكم) القائم بذاته (اوانتهائهم وهم اعدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا الاضافات) اي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجدتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم



في تحرير محل النزاع) فإراد الاشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية  
 هو أن تعلق العلم والمريضية والكارهية يتجدد أو نقول هؤلاء ذهبوا إلى تجديد الاحوال في ذاته كما نبهت  
 عليه (والحكما لا يثبتون كل إضافة فلا يرد عليهم الا لازم) بالمعية والقبلية وتطائرها فانها اضافات  
 لا وجود لها (تنبيه) على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة اقسام (حقيقية  
 محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات إضافة كالعلم والقدرة وإضافية  
 محضة كالعية والقبلية) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة إلى ذاته تعالى (التغير في)  
 القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا) أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه)  
 نفسه (ويجوز في تعلقه \* المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض  
 المحسوسة) بالحس الظاهر والباطن (كالطعم واللون وازائحة والالئم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية)  
 وسائر الكميات النفسانية من الحقد والحزن والخوف وتطائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم  
 للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك  
 الملائم فمن ادرك كما لا في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى اجل  
 الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب أن تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل مبتهيج هو  
 المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لان سلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون  
 ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها  
 (فلم قلت ان ادراكا مماثل لادراكه بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكا ولو قدم هذا السؤال  
 الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة \* (المرصد الثالث في توحيده  
 تعالى) افردته عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو انه يتمتع بوجود الهين أما  
 الحكماء فقالوا يتمتع بوجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد  
 واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتعين لامتناع الاتينية) مع التشارك في تمام  
 الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) أي  
 تركيب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم أن لا يكون شئ منهما  
 واجبا والمقدر خلافه (وهو) أي هذا الوجه (مبنى على ان الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس  
 الماهية (فان صح لهم ذلك ثم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب  
 والصدارة أي تم استئثارهم على هذا المطاب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع  
 كون الوجوب على تقدير ثبوت نفس الماهية و) لا منع (كون التعين امرا ثبويا) كيلا يلزم التركيب  
 حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) أي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني)  
 من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضى للتعين) الذي ينضم اليه  
 (فيمتنع التعدد) حينئذ في الواجب (أما الاول) وهو أن الوجوب هو المقتضى للتعين (فاذلولاه فاما ان  
 يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول  
 عن علته (و يلزم الدور) لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما عداه  
 علة له (اولا يستلزم) ولا يقتضي شئ منهما الاخر (فيجوز) حينئذ (الاتفكال بينهما) لاستحالة  
 أن يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بالتعين وانه محال)  
 اذ يستحيل أن يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود  
 (واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبويا) ليتحقق كونه  
 نفس الماهية (وأما الثاني) وهو أن الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية  
 المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (وأما المتكاملون فقالوا يتمتع



وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين \* الاول لو وجد الهان قادران (على الكمال  
 لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ مقتضى القدرة ذاتهما و للمقدورية الامكان) لان الوجوب  
 والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور  
 المعين اما بهما وانه باطل لما بيننا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح)  
 فلو تعدد الالهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احدا المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين  
 واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده  
 او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلان فرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه  
 محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما  
 لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول  
 مراد الاخر لا قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فاذا  
 فرض) ماذ كرهناه (في ضدين لا يرتفعان حركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع  
 احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون الها (واما الثاني) وهو ان يمتنع  
 ارادة الاخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل  
 من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فاما مانع عنه هو تعلق قدرة الاخر  
 وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدور وقد مر انه يمكن اثبات  
 الوحدةانية بالدلائل العقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة  
 الا الشنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات  
 الالهية وان أطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة  
 او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو الله حقيقة واما الشنوية (فانهم  
 قالوا تجدد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريا بالضرورة فكل من  
 (فاعل) على حدة فالمنوية والديسانية من الشنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو  
 الظلمة وفساده ظاهر لانهم ما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى  
 آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير  
 هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا  
 شريا) بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا (اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره) على شره  
 (وبالشر من يغلب شره) على خيره (كما يبي عنه ظاهر اللغة) فلا يمتنعان حينئذ في واحد (لكنه غير  
 ملازم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) اي ابطال ما ليس بلازم  
 (ثم بعد) هذا المنع والتزل عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير  
 وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم (فتعارض  
 خطبتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا واكثر اقناعا \* المرصد الرابع في الصفات الوجودية  
 وفيه مقاصد) ثمانية (الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون أخرى  
 (ذهب الاشاعرة) ومن يأتى بهم (الى ان له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو  
 عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بصير بصير حي ب حياة (وذهب  
 الفلاسفة والشيعة الى نفيها) اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر  
 بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق  
 شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلقه عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسئلة)  
 مسئلة من مباحثها (احتج الاشاعرة) على ما ذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء)



من الاشاعة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا) ولا شك أن علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده ههنا بشرط صدق المشتق على واحد من اثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم) اي انقائس كما وقع في كلام الامدي (قائل) ومعتز (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف (وقد يمنع ثبوتها) اي ثبوت العلم والقدرة والارادة وتطائرها (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هي مشتقة منها فيصنع القياس بالسكينة الوجه (الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات (بمناسبة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاتا واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم) أعنى مفهوم العالم والقادر وتطائرها (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو تصورنا) اي مفهوم الوصف والذات معا (بحقيقةهما) وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) اي الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (واكن اني ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقةهما الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضروري البطلان) وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اي الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعني أنه يدل على تغاير مفهوم العلم والقدرة وتغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقةهما وتغايرتهما لهما والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بتغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا الخيالية التي يمنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكرناه أن ههنا ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مع ما لا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونفيها من الذات وحدها (احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة) على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لان سلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الاول مامتر) من (ان اثبات القدماء كفرو به كفرت النصارى والجواب مامتر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء (الثاني عالميته وقادرية واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعني فناء



الاحوال (ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكمكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بانها واجبة)  
 والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هنالك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم  
 عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجودها ان كان  
 امتناع خلق الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى أعني  
 صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزها وأنتم لا تجوزونه (وان اردتم انها) اى العالمية  
 (واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موضوعها فيمتنع اتصافها  
 بالوجوب الذاتي (الثالث صفته صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (ناقصا  
 لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكمالها  
 بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به  
 (غيره) اى غير المعنى الذى ذكرناه (فصوره) أولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه ومخلصه  
 أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا  
 هو الثاني لا الاول لكن يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لازم  
 محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لازم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب  
 نقصانا لجاز أن يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى أن ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها  
 نقصان مشككة (\* المقصد الثاني \* في قدرته وفيه بحثان \* الاول في أنه تعالى قادر) اى يصح منه ايجاد  
 العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم  
 وأما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلقه عنه فأنهم كروا  
 القدرة بالمعنى المذكور لا اعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الايجاب زعمائهم أنه الكمال التام وأما  
 كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء  
 ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والحد لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له  
 فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا  
 الشرطيتين صادقتان في حق البارى سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا  
 بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احد الامور الاربعة اماننى الحادث) بالكلية  
 او عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر (الموجب التام) وبطلان) هذه (اللوازم)  
 كلها (دليل بطلان اللزوم) أما (بيان الملازمة) فهو (أنه) على تقدير كونه تعالى موجبا (أما أن لا يوجد  
 حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما أن لا يستند ذلك الحادث الموجود  
 (الى مؤثر) موجود (او يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فاما أن لا ينتهى  
 الى قديم او ينتهى فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا  
 اليه فلا بد هنالك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا  
 (وان انتهى فلا بد) هنالك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعنا للتسلسل)  
 في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة  
 تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته وأما بطلان اللوازم فالاول  
 بالضرورة والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع  
 بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح  
 من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل  
 برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت)  
 في اثبات كونه قادرا (لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل) بطلانا



ظاهرا (و) أما (بيان الملازمة) فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديما إذ (لو حدث لتوقف  
 على شرط حادث) كـ لا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا  
 على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجمعة  
 وكلاهما محال (واعلم أن هذا الاستدلال) الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت (إنما يتم بأحد طريقتين  
 الأولى أن يبين حدوث ماسوى ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لو لا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على  
 تقدير كونه موجبا قديما مختارا ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة  
 فلا يلزم من إيجاب الباري قدم الحادث (و) أن يبين مع ذلك أيضا (أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة  
 لانهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لاممكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة  
 حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية وإذا ثبت حدوث ماسوى ذاته  
 وصفاته وثبت أيضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور  
 بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بل تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط  
 أو بشرط قديم قديم قطعاً لا امتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقتين (أن يبين  
 في الحادث اليومي أنه لا يستند الى حادث مسبق ياخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة  
 دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الأول موجبا مقيضا لوجود الحادث اليومي على  
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة  
 حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذ لم تكن مجمعة وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين  
 عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استقرار وتجدد فباعتبار استقرارها جاز استنادها الى القديم  
 وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجوز هذا الاستناد  
 فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة أو بغير واسطة قديما هذا خلف  
 فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق  
 الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته التي لا تنتهي لم يلزم الامر الرابع  
 أعني التخلف عن المؤثر التام أما على الاول فلانه جاز أن يكون ذلك القديم مختارا كما مر وأما على  
 الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تنتهي وليس يلزم على شيء من هذين  
 تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام  
 في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وأنت بعد احاطة  
 بما تقدم) من المباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) أي بيان الامور المذكورة أما بيان حدوث  
 ماسوى الله سبحانه فبما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا أعني مسلك الامكان او المسلك  
 الخاص بالاجسام مع نفي المجردات وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان  
 التطبيقي (احتج الحكماء) على إيجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله  
 (الاول) لانه الذي عليه يقولون وبه يصلون وتقريره أن يقال لا يجوز أن يكون قادرا اذ (تعلق القدرة)  
 منه (بأحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من  
 الاشكال والالوان (أما لذاتها) بلا مرجح وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى  
 الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادرية (وانه يستد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ أن  
 يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضاً يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط  
 التأثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان أثر القادر  
 حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك  
 المرجح لا يجب الفعل والالزام الايجاب بل كان جائزا هو ووضعه ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل)



في المرحجات (والجواب) مختار (ان تعلقها) بأحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بأمر خارج وليس  
 يحتاج تعلق ارادة المختار بأحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريق الهارب وقد حى  
 العطشان قولكم) أولا (فيسكني الممكن عن المرحج قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لأحد  
 مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرحج)  
 المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما أشار إليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر  
 قادر (بلا مرجح) اي بلا داعية غير الترجيح بلا مؤثر اصل لا مغايرة ظاهرة ولا يلزم  
 من صحته صحته) اي من صحة الأول صحة الثاني الا يرى أن بديهية العقل شهادة بامتناع الثاني  
 بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته أحد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الأول ومن ثمة  
 ترى جميعا يجوزونه (وربما) يختار أن تعلقها بالذات او (يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي  
 الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر  
 من أن الأولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم  
 قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته افتضاه دائما اذ نسبتبه  
 الى الازمنة سواء وانما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز أن تعلق قدرته بالاجاد في ذلك الوقت) الذي  
 اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق  
 بين القادر المختار والعلة الموجبة ألا يرى أن كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده  
 وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق  
 (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره أن يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان  
 من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود  
 ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لفاعل بالاختيار الا أن المصنف اورد  
 في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو أن يوجد  
 في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فأى فرق) يكون (بين الموجب والمختار  
 قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق  
 قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به  
 لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمنع عقله تعلق قدرته بالفعل بدلا من التعلق بالعكس)  
 وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قبل عند تمام  
 المرحجات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب  
 الفعل والا يمكن أن يوجد معها نارة ولا يوجد أخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق  
 بين الموجب والقادر في ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك  
 التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته  
 يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير اصلا وأجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته  
 وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق (فان قيل) هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة نسبتها  
 الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت بأحد هـ ما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور  
 لانه لا يصلح اثرا) لكونه نقيضا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا لا قدرة اصلا  
 (قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما أن وجوده  
 مستند الى وجودها (وان سلمناه) اي كون العدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ  
 لم يفعل لان شاء فعل العدم) فان العدم ليس أثرا مفعولا للقادر كالجود بل معنى استناده اليه أنه  
 لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو الذي ان شاء أن يفعل فعل وان شاء



أن لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون  
 عدم العالم ازليا (فروع على اثبات القدرة) كما هي (عندنا) أعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها  
 (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقدمه بطلانه  
 وكانت ايضا (واقعة) اي صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) في هذا المقصد من أن الحادث لا يستند  
 الى الموجب القديم الابطسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل)  
 لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخرى فيلزم  
 تسلسل القدر الى ما لا يتناهي وهو ايضا محال (الثاني انه صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر  
 المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان  
 القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع  
 الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن  
 الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو  
 باطل لان وجود ما لا يتناهي محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من أن عدم  
 الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزاد ضعفه ههنا بأن (هذا مقرر ان الواحد  
 الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها  
 لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما بهت عليه بل يجب أن يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة  
 الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات (الثالث  
 قدرته تعالى غير متناهية) اي ليست موصوفة بالتناهي لاذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهي من  
 خواص الكم ولا كم ثمة) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فعنه) اي  
 معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهي (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها  
 بغيره) اي بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيًا فعلقته متناهية بالفعل) دائما (غير  
 متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة في الصفات كلها فلا تكررهما) يعني أن  
 كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية  
 ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك  
 لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المنقرعة  
 فلا حاجة الى التكرار (تنبيه القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام  
 (وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام  
 والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة  
 لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم صلاحية موجودتها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل  
 المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد علته تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا  
 الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات  
 في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة)  
 تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على  
 عدم الوجود) اي عدم وجود تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدر في الشاهد  
 مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففي الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اي مثل احدي القدر التي في الشاهد  
 (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها  
 لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها  
 لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر (البحث الثاني في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات) اي



جميعها (والدليل عليه ان مقتضى لقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح  
 للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى  
 جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على  
 ما ذهب اليه اهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نقي محض لامتياز فيه) اصلا  
 (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافاً  
 للمعتزلة) من أن المعدوم (لامادة له ولا صورة خلافاً للحكماء والالم يمنع اختصاص البعض بمقدوريته)  
 تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات  
 النابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون  
 آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضاً من تجانس  
 الاجسام لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض  
 لارادة الفاعل المختار اذ مع تحالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر  
 منها (واعلم ان المخالفين في هذا الاصل) أعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق)  
 متعددة كما مبتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقي  
 فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوساطة كما شرعناه)  
 من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه \*  
 الفرق (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بجركات الافلاك (هي المدبرات  
 امرا) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف ذلك القمر وجودا وعدما  
 (مع مواضعها) اي مواضع الكواكب (في البروج واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات  
 واطهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الاربعه وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال  
 بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليذ  
 بالسعادة والخوسة (والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق الخلف) كما في توأمين  
 أحدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما  
 من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق  
 فيما بينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر  
 في الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما أثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم  
 (قد ادعيت ان الافلاك بسيطة فاجراؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة  
 اوبيرة او نهارية) جعل درجة (اخرى باردة او مظلمة او ابلية الاتحكا مجتمعا) وكذا الحال في جعل  
 بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرقا وبعضها وبالا  
 الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمت محضة (ثم تردونقول الفلك  
 ان كان بسيطاً فقد بطل الاحكام) التي تزعمونها (لما ذكرناه والابطال علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط  
 فحركته بسيطة) متشابهة في انفسها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات  
 مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات  
 مختلفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لأنها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم  
 والافلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف ثبت لها احكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك  
 وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطبائع  
 (والعبرة) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة)  
 من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتتها وعدمها) فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع



الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وان امكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامحة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من أجزاء الفلك (يطلق بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام \* الفرقة (الثالثة) الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والالكان خيرا شريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله (والجواب اننا لنزعم التالي) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لا يطابق لفظ الشر عليه كما لا يطابق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقا لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى فحيزته) اي طبيعته (والغالب على هجيره) اي دأبه وعادته (واما عدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) \* الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على اي وجه أراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينفي القدرة) عليه \* الفرقة (الخامسة) ابو القاسم (البلخي) ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (او معصية) مشتملة على مفسدة (او سفه) خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اي ما ذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها) وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات) بخاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل أن يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما أن يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة أجاب عنه بقوله (وهو) اي ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة او مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لا بمن تعالى عن ذلك \* الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التماثل وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلا) من أفعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم) اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر) على مراده والمقدر خلافة (لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتقاربان فيه (والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية دون العبدية (\* المقصد الثالث \* في علمه تعالى وفيه بحثان \* البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما انفاء شريعة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسند كره لكن المسالك) في اثبات كونه تعالى عالما (مختلفا اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله



تعالى متقن) اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتغل على حكم ومصالح متكررة (وكل من فعله متقن فهو  
 عالم اما الاول) أعنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات  
 بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة  
 لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان واعضائه التى قد كسرت عاينها المجلدات واما  
 الثانى) وهو أن من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى وينبه عليه أن من رأى خطأ حسنا يتضمن  
 ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موقفة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطايا  
 منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به  
 الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمنوع) أن فعله تعالى متقن (اذ لا شئ من مفردات العالم ومركباته  
 الا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خلافا (ويمكن تصوّره على وجه اكل) مما هو عليه (او الموافق  
 للمصلحة) (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذ ما من أثر الا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان  
 مؤثره عالما ولا كاحراق النار وتبريد الماء (أو امرانا الثافين لئلا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل  
 (و) نقول ايضا (انه) اى دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المستدسة)  
 المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمستدس لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والخمس  
 (ولا يقع بينهما) اى بين المستدسات (فرج كما) يقع (بين المدورات وما سواها) من المضلعات (وهذا)  
 الذى ذكرناه (لا يعرفه الا الخذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل  
 لها سدى ولجة على تناسب هندسى (بلا آله مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم  
 (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذى تتغير  
 فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالة على علم الصانع (وتوضيحه  
 ما ذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلقه عن كل خال) واشتماله على كل  
 كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه ويتكلم بافصح منه لم يدل على علمه) (الجواب) عن الثانى  
 اننا انسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر  
 عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ ذلك) الفعل الصادر منهما \* المسلك (الثانى انه تعالى قادر لما مر  
 وكل قادر فهو عالم) لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الامع العلم (لا يقال)  
 كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من  
 الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا) اذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله  
 ولا عبرة بالقلة والكثرة (لا نناقول لانسلم الملازمة اذا ضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن  
 عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه  
 (واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسميا ولا جسمانيا  
 كما مر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكلمات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين  
 \* الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداها اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة)  
 عن العلائق المادية (للشئ المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى شأنه) لان ذاته مجردة غير غائبة  
 عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ المساواة) اى لجميعة اما بواسطة او بدونها (والعلم  
 بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته وجميع معلولاته (ويرد على) المسلك (الاول منع  
 الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد  
 (على) المسلك (الثانى) اننا انسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك  
 ما لم يقم عليه برهان اذ غاية انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذى عرفوه به (ولكن من اين لهم  
 ان الحالة التى نجد هاهنا انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكره (لا بدله من دليل سائما)



اى سلمنا ان حقيقة العلم ماذ كرموه (لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغير) بين الحاضر وما حضره وعنده  
 فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة  
 عندها غير غائبة عنها (سلمنا) عدم اشتراط التغير (لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
 والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذى  
 هو معلوله واذا عالما مع العلم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء) الذى هو علة  
 (وعلم انه علة له) اى للشيء الاخر الذى هو معلول (و) علم (انه موجود) علم (انه يلزم من وجود العلة  
 وجود المعلول) فينتد بعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذ كرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته  
 الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم  
 (تنبيه \* مسلك المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات)  
 كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (واما مسلك الحكماء  
 فلا يوجب ان العلم بالجزئيات لا يفيد العلم بما هيته) المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلة) كما استفيد  
 من الثانى (يعلم) عالما (كليا فان العلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما فى المسلك الاول (او مع كونها  
 معللة بكذا) كما فى المسلك الثانى (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى) ايضا (وتقييد الكلى بالكلى)  
 مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وهما محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام  
 بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط  
 وادعوا ايضا اتقاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية  
 فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم ذلك كما قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات  
 معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص  
 القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم  
 بموانع تمنع اطرافها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية \* (البحث الثانى ان علمه تعالى يع المفهومات  
 كلها الممكنة والواجبة والمنفعة فهو أعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات  
 والمنفعتات) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (مثل ما مر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى  
 للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان  
 عالما بأكملها (والخالف فى هذا الاصل) ايضا (فرق) ست \* (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم  
 نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متغيرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء  
 الى نفسه محال) اذ لا تغاير هنالك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات  
 نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم  
 فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة أخرى بينهما وبين العالم وهما  
 ممكنتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبر  
 بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومعلقه (لكن لانسلم ان الشيء  
 لا ينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغير الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك  
 (واحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغير بالذات (لا يقال ذلك) اى علمنا بذواتنا جازنا (لتركيب فى انفسنا بوجه  
 من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا (وكلامنا فى الواحد الحقيقى) الذى لا تكثر فيه اصلا  
 فلو كان عالما بذاته لزم تحقيق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها  
 نسبة فلا يتجه النقص به (لانا نقول احدا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد  
 حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون  
 العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغير



الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها  
 باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغير يكفيننا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من  
 قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئاً اصلاً والاعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيء انه يعلمه وذلك  
 يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرقة الاولى (لا يقال لانسلم ان من علم شيئاً علم انه عالم به  
 والالزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بامور غير متناهية  
 وهو محال) لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اي بأنه عالم وذلك مما لا خفاء فيه (فان من علم شيئاً امكنه  
 ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون احداً عالماً بالمجسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة  
 الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولم يكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك  
 وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال  
 والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقتلنا الضرورة) التي ذكرتموها انما هي (فمن  
 يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالي) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض  
 (وايضاً فقد مر بطلان ما ذكره في) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال  
 انه لا يعلم غيره) مع كونه عالماً بذاته وذلك (لان العلم بالشيء غير العلم بغيره) اي بغير ذلك الشيء  
 من الاشياء الاخر (والا فلو علم شيئاً علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان  
 العلم بشيء مغايراً للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة)  
 متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه)  
 اي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانا لانسلم تعدد ذات العلم بتعدد  
 المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اي تكثر الاضافات والتعلقات  
 (لا يمنع) لانها امور اعتبارية لا موجودة \* (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعقل غير المتناهي  
 اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم امانس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو  
 بالمعقولة اولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف  
 (به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين \*  
 الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف  
 اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف اعني  
 اللاتناهي (امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والتزاع انما وقع فيه)  
 لانه الموصوف باللاتناهي لافي ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه أن يقال المراد  
 أن مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لأن عارضه معقول في نفسه أشار الى دفعه فقال  
 (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلاً لا اجمالاً) وما ذكرتم علم اجمالاً لا منازعة فيه لاحد كيف  
 ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متميز عن غيره)  
 من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل  
 ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا اجمالاً على عكس الجواب الاول  
 اعرض عنه ايضاً فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (التميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية)  
 يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية) وانه  
 ممنوع) لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم  
 الجزئيات المتغيرة والا فاذ علم) مثلاً (ان زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فأما أن يزول ذلك  
 العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والا فلو يوجب التغير) في ذاته من صفة الى  
 أخرى (والثاني) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم



الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون  
 بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانع بخلاف الجزئيات  
 التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع  
 لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية  
 ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم  
 تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية  
 اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون  
 الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بأن العلم بأنه وجد)  
 الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد) واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم  
 بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج احدا  
 الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (اطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمنع عليه  
 الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود  
 تغير في علمه (وهذا) الذي ذكره (ما خوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اي واقعا  
 في زمان كعلم احدا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحدث منها  
في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا وأما علمه تعالى  
فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة  
للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (ادخل حال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو  
(قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا فن كان علمه ازليا محيطا  
بالزمان) وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض  
ولا مستقبل) قاله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن  
حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بهما من هذه الحيثية  
يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا أبدا الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن  
مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك  
لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان  
نسبته الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان  
وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها  
لكن لامن حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا  
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم  
الجزئيات على وجه كلي لا ماثوهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون  
خصوصياتها وما يتعلق بهما من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
ينافي ماثوهموه كما سبق اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هو لا  
المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد (واحج عليه بوجوه \* الاول حقيقة أنه سيقع  
غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) اي المعلومين (يستدعي  
اختلاف العلم بهما \* الثاني ان شرط العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم  
الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما (وقد يعبر عنه  
اي عن الوجه الثاني) بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى محبي الغد في بيت مظلم  
مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غدا لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف



يكون احدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غده علم)  
 من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفترعا على العلمين السابقين لا عين احدهما  
 وانما لم يجعل وجهها ثالثا كما فعله الامام الرازى في الاربعين لان محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلاد  
 غدا ليس مشروطا بالعلم بجيء الغد والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا  
 الى الوجه الثانى لا وجهها على حدة (الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما اذا علم الحادث  
 حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه  
 (وغير المعلوم) اى ما ليس معلوما في زمان (غير المعلوم) اى مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان  
 واذا تغير المعلومان تغير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين  
 أنه يمكن العلم بأنه عالم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت  
 حينئذ تغير العلمين ابتداء وبشهادة قلنا قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بان قبل الوقوع اعتقاد أنه  
 سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغيرا) لتنافي وصفيهما أعنى العلمية  
 والجهلية كتنافى وصفى المعلوماتية والمجهولية المعبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى  
 وجهها برأسه ثم ان أبا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارى سبحانه  
 بالتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند  
 وجودها ويرزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون البارى في الازل  
 عالما بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه \* (السادسة) من الفرق المخالفتين  
 (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الايجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى)  
 كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فاذا علم شئ يعلم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء  
 ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شئ آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب  
 انه تسلسل في الاضافات) لافى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى  
 تسلسل الاضافات (غير ممنوع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على  
 تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى)  
 فانهما قالا كل شئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف  
 فقد تعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث (تنبيه العلم صفة زائدة) على ذاته  
 تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوده) الاول لو كان له تعالى  
 علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا  
 او تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماما لهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان  
 (ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوثهما) معا لان التماثلات يجب اشتراكها فى اللوازم (فان قيل)  
 فى جوابهم (هذا لازم عليكم فى العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشئ وتعلق به عالميته من وجه واحد  
 لزم تماثلها واشتراكهما فى القدم والحدوث (فما هو جوابكم) فى العالمية (فهو جوابنا) فى العلم (قلنا)  
 لهم أن يقولوا فى دفع هذا النقص (عالميته تعالى تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميته تعلق العلم) بالمعلوم  
 (فليس) اى هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك  
 فى وجه التعلق وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشارك فى لازم واحد فان قيل) اذالم  
 يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فيم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هنالك (طريق آخر) الى معرفة  
 تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل  
 لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث) لان التماثلات قد تختلف فيهما (كما فى الوجود) فان  
 وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسرته أن التماثلين لابد أن يتمايزا بشئ فرما



كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض أن علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة أن العلم بشئ غير العلم بشئ آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لاتناهيها وأما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالمًا بعلم أن يكون (علمه بعلمه) ايضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لاتتناهي من جملته بعلمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات \* (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم) لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمّل من اني ولا تضع الابعلم ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بماعدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى (\* المقصد \* الرابع في انه تعالى حتى هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضاً عليه) اي على انه عالم الاشردمة لا يعبا بهم كما عرقته (وكل عالم قادر فهو حتى بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج اوقوة الحس والحركة فهو معقول وان كان أمراً ثالثاً فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تصور) الحياة بشئ من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحاً بالامرجح وأجابوا عنه بأنه متقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلاف (فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحاً بالامرجح ولما كان استدلالهم هذا مبني على تماثل الذوات أشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بالامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم أن (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم اولى من جعلها) اي جعل ذلك الامر انه نظر الى قوله (نفس صحة العلم فن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل \* المقصد الخامس في انه تعالى مرید وفيه بحثان \* الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولاً ثم تقريرها) وتحقیقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيض الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والحاظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده بنفع في الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (النجار انه) اي كونه مریداً (امر عديم وهو عدم كونه مكرهاً) ومغلوباً (وقال الكعبي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم



والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اى على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتها الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذلك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبتها الى الاوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذى وقع فيه ~~يمكن~~ ان يقع قبله وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا يرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعه واللازم الدور فاذن هو) اى المخصص (امر ثالث) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعاً (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر كما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لان سلم ذلك) اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاقوات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (يلزم) الايجاب و(سلب الاختيار قلنا) اى لا نناقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالا اختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وهما بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذ لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذالك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره قد ذكر (وربما قال الحكماء لان سلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الاتعالى) التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه (والاصحاب) في جواب الحكماء (يتدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا \* (البحث الثاني ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثه) ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى (لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انما حادثه قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكانه مأخوذا من قول الحكماء انه عند وجود المستند للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم أرادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر أن يقال



وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثا فيه  
اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا  
بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثه  
قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الارادات على أن قيام الصفة بذاتها غير  
معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه (خاتمة) في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا  
(قال الامام الرازي) في الاربعين (كونه تعالى مريدا اما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما  
أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) أن يكون (امرا سلبيا وهو أحد قولي النجار) كما مر من كونه غير  
مغلوب ولا مكره (واما) امرا (ثبويا) ولا بدله من علة لا مكانه فيكون اما (معلا بذاته) تعالى (وهو  
القول الاخر له واما معلا) بغير ذاته وحينئذ اما أن يعقل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا  
واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لافي محل وهو قول الجبائية) وعبد  
النجار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر أحدا ذهب اليه ويطل الاول اننا علمه ونشك  
في كونه مريدا و) يطل (الثاني لزوم كون الجاد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يطل (الخامس والسادس  
لزوم التسلسل) في الارادات (و) يطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس)  
خاصة (انه يلزم عرض لافي محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة  
بذاتها فليس كونه تعالى مريدا اولى من كون غيره مريدا (وكون ذاته تعالى لافي محل) كتلك الارادة  
(لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لافي محل امر سببي فلا يكون علة للثبوت (\* المقصد السادس  
في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة  
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقران و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث  
(لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه  
تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة انصف بها او بضدّها  
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب  
اتصافه (بالسمع والبصر ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حي بحياة مثل  
حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها  
مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة)  
مع صحتها علينا بسبب حياتنا \* المقدمة (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل)  
هما (عدم ملاءمة لهما) فلا يلزم من خلقه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا  
(و) أما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ايس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة)  
المتنازع فيها بيننا \* المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها  
(وقد تقدم ضعفه) بأن الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها \* المقدمة (الرابعة انه تعالى منزّه  
عن النقائص) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) على أن ساحة عزه مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ  
(فليقول عليه) اى على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميع بصير  
(و) اذا اکتفوا بالاجماع (يصفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه  
(ان اثباتها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة  
على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات  
كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التسليم بشئ يحتاج في اثباته  
الى ما هو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التثبت بالاضعف (وان اثباتها) اى حجية الاجماع (بالعلم  
الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (ثابت في المسئلة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا



في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حججه بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل  
بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه \* (تنبية قد تقدم) في مباحث العلم (ان طائفة)  
(يزعمون ان الادراك) أعني السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمعلقة الذي هو المدرس  
وقد أبطناه بأنا اذا علمنا شيئا علمنا ما جليا ثم أبصرناه فاننا نجد بالبدئية بين الحالتين فرقا ونعلم  
بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار  
وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قدمت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع  
والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لاصفتين زائدتين عليه وفي المحصل  
اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبة  
وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة  
والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى  
بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها  
واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين  
بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آسان ذلك وعرفنا  
انهما لا يكونان بالآيتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (احتج) على تقيهماعنه  
تعالى (بوجهين \* الاول انهما تائرا الحاسة) عن السموع والمبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات  
(وانه) اي التاثر المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذا المعلوم انهما لا يحصلان لئلا  
مع التاثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان  
سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاته  
فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به \* الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا  
سموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعاق) في الازل (لا يستلزم انتفاء  
الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا فان خلقهما عن الادراك) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفاءهما  
اصلا) في ذلك الوقت \* المقصد السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم  
السلام) فانه (تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر  
بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله  
اياهم) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) اي تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اي هذا  
الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله  
سبحانه (به) اي بصدق الرسول (دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهر المعجزة على وفق دعواه  
فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولا أنه معجزة خارجة  
عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين  
متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما  
ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى  
حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة  
منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة الثاني  
وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله  
(ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا  
الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء جمعوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس  
الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تتركب منها كلامه على



زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للعرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا  
 يكون للعرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أي  
 من الحروف التي لها أول زمان وجود أو آخره واجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكترامية وافقوا  
 الحنابلة في أن كلامه حروف واصوات وسلموا أنها حادثه لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم  
 قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الأول (وقالت المعتزلة)  
 كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى  
 بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهب إليه الكترامية خلافا  
 للحنابلة فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه  
 تعالى صفة له (وهذا) الذي قالته المعتزلة (لأنكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف  
 بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لأننا ثبت أمرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه  
 بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فتمنع صغرى القياس الثاني (ونزعم أنه  
 غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى  
 (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ إذ (قديلا عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة  
 والطلب) الذي هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات  
 (وغير المتغير غير المتغير) أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) نزعم  
 (أنه) أي المعنى النفسى الذي هو الخبر (عبر العلم إذ قد يحبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه أو يشك  
 فيه) أن المعنى النفسى الذي هو الأمر (غير الإرادة لأنه قديم) الرجل (بما لا يريد كالتحيز لعبده  
 هل يطيعه أم لا) فإن مقصوده مجرد الاختيار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده  
 بعصيانته فإنه قديم أمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعتراض عليه  
 بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقة إذ لا طلب فيها أصلا كما لا إرادة قطعا  
 (فأذن هو) أي المعنى النفسى الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والإرادة  
 (قائمة بالنفس) ثم نزعم أنه قديم لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى (قال المصنف) (ولو قالت المعتزلة أنه)  
 أي المعنى النفسى الذي يغير العبارات في الخبر والأمر (هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب  
 علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سببا لاعتقاده (إرادته) أي إرادة المتكلم (لما أمر به لم يكن بعيدا) لأن  
 إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليهما من الأمور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه  
 عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات  
 مغاير للإرادة كما يدعيه الأشاعرة (لكننى لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول  
 العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى  
 كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقي الصفات وقدم ما فيه (إذا عرفت هذا) الذي  
 قررناه لك (فاعلم أن ما يقوله المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة  
 على المعاني المقصودة (وكونها حادثه قائمة) بتغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم  
 في ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبت (من كلام النفس) المغاير لساير الصفات (فهم ينكرون  
 ثبوته ولو سلموه لم يتفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم  
 (نفي المعنى) النفسى (وابتائه فأذن الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى  
 الحنابلة) القائمين بقديم الالفاظ (وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل على  
 حدوث القرآن مطلقا) أي بلا تقييد بالنفسى واللفظى (فحيث يمكن جملة على حدوث الالفاظ  
 لا يكون لهم فيه حجة عاينة ولا يجدى عليهم) أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا (الآن يبرهنوا



على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) وحينئذ يتقنعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه  
الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلاحجة لهم ايضا في تلك الادلة المطابقة (لكنا ذكر  
بعض ادلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتنبها لطلاب الحق  
في منزلة الاقدام (وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان \* الاول الامر والخبر) في الازل  
(ولامامور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوت الله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى  
(قد يما لا مستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) في أن تعلقه بمتعلقاته يكون  
لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن  
والقبح بالشرع صحيح في كل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون  
كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالم والقدره وهو مسموم من القلم  
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن  
الاول ان ذلك) السفه الذي ادعيتوه انما هو (في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب  
التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن  
وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون  
من يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق  
ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدرات وهو ما تعلق  
الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص  
ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كمتعلق الارادة لذاتها  
ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر (واما المنقول فوجه \* الاول القرآن ذكر  
اقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)  
وقوله (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهم ما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا  
(الثاني) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا ارادنا شيئا قلنا له كن  
(فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له  
(و) يكون (حاصلا قبيل كون الشيء) اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلامهلة (وكلاهما  
يوجب الحدوث) أما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث  
خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة  
فظاهر ايضا دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذا قال ربك للملائكة واذنرف زمان) ماض  
فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت  
آياته ثم فصلت) فانه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا  
قوله (انا انزلناه قرآنا عرييا) يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عرييا تارة وعبريا أخرى فيكون  
متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا  
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) اي القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته) اي  
مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اي  
وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اي بذلك المدعى  
وتصديقه (السابع انه) أعني القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة  
الاتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه  
(يارب القرآن العظيم ويارب طه ويس) فالقرآن مربوب كلا وبعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (التاسع  
انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلنا) ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان



كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالواقع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل  
 (العاشر النسخ) حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو (رفع) او انتهاء (و) لا شيء منهما يتصور في القديم  
 لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة  
 والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لا يخفى على  
 المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما تحققت (تنبية كلامه) تعالى (واحد عندنا لما مر في القدرة) من انها  
 لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى  
 المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تنهاى (و) اما  
 انقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام  
 الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر  
 يكون أمرا وكذا الحال في البواقي (وقيل) كلامه (خمس) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد)  
 من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لا يزال  
 واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها) اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من انواعه (والجواب  
 منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق) يعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي  
 انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء بخلاف ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس  
 كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهموه (تزييع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يتمنع عليه  
 الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلو جهين \* الاول انه) اى الكذب في الكلام الذى هو عندهم  
 من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات  
 حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثاني انه مناف  
 لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالاثواب والعقاب  
 وسائر ما خبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والاصح واجب عليه)  
 تعالى عندهم فلا يجوز اخلاقه به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل هو  
 متعال عن ذلك قطعاً (واما) الكذب عليه (عندنا فله ثلاثة اوجه \* الاول انه نقص والنقص على الله تعالى  
 محال) اجماعاً (وايضاً فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (أن نكون) نحن (اكمل منه في بعض  
 الاوقات) اعنى وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على أن الكلام النفسى الذى هو صفة  
 قائمة بذاته يكون صادقا والالزام النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه  
 في الحروف والكلمات التى يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان اقائل أن يقول خلق  
 الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار الى دفعه بقوله (واعلم انه لم يظهر لى فرق  
 بين النقص في الفعل وبين القبح العقلى) فيه (فان النقص في الافعال هو القبح العقلى بعينه) فيها  
 (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقيح العقلى كيف يتمسكون في دفع الكذب  
 عن الكلام اللفظى بلزوم النقص في أفعاله تعالى (الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما  
 اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يتمنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال  
 ذلك الكذب وهو محال (فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل  
 فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا  
 (انما يدل على كون الكلام النفسى صادقا) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام  
 النفسى (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثه فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى يقابلها مع أن الهم  
 عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسى  
 واللفظى معا (خبر النبى عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اى خبره عليه السلام



بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول نواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما نواتر عنهم كونه تعالى متكلماً (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اي صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقاً فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (فلما التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم أن المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في خطبة الكتاب ومحصلها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن اللفاظ حادثة على مذهبه ايضاً لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امر اشاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالاسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو فى التلظظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى أنه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

\* (المقصد الثامن فى صفات اختلاف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة (فالمقدمة) هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فمنعه بعض اصحابنا مقتصر) فى نفيها (على انه لا دليل عليه) اي على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من أن عدم الدليل عند لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضاً لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لانعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتزيه عن النقائص ولا يدل شئ من هذه على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اي التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى (او) بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثر بن (و) لكن (لا يتمتع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كفوا به من كمال معرفته (وانت بعض) من المتكلمين (صفات اخرى) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار اليه بقوله (اثبتته الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اي دون البقاء



(كما في أول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقيق الوجود بعد الحدوث) يعني أن البقاء حصل بعدما لم يكن والحدوث زال بعدما كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به (فلودل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا المكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثا مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه أن يتجدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز انصافه بالعدميات وزوال ذلك الانصاف (ونفاه) أي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا امر زائد عليه (لوجهين \* الاول لو كان) البقاء (زائدا المكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حينئذ (يتسلسل) البقاءات المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اضلا ويرد على هذا الجواب أن ما تكررت نوعه يجب كونه اعتباريا كما رت (الثاني لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معمل به (والا) أي وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكن الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الغنى المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من أن وجوده في الزمن الثاني معمل به ممنوع غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققة هما معا \* تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) أخرى (بأنه معنى يعمل به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين) للنافين (يتق) المعنى (الاول) من معني البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا يتق الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعمل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) يتق المعنى (الثاني) دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور \* الصفة (الثانية القدم واحالة الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي) (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (مامر في البقاء) وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف به هذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدده القدم بعدما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلانهاية لا بمجرد مدة متطاولة (باباطاله) أي مامر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل مامر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحة (و) الذي (يخصه) أي يختص بابطاله (انه ان اراد به) أي بالقدم (انه لا اول له فسائي) فلا يتصور كونه وجوديا (او انه صفة لا جله لا يختص) الباري سبحانه (بمحيز كما فسر) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في محيز كما أن المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا في محيز



فان قلت هذا السابى معال بالقدم لان نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعمل بخلاف الثبوتية  
 (او غيرهما) من المعاني (فالتصوير) اى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة  
 الدليل عليه ثانيا (هذا) الذى اوردناه ههنا فى ابطاله (منضم الى ما سبق) فى مباحث الامور العامة  
 (من انه) اى القدم امر (اعتبارى) لا وجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا \*  
 الصفة (الثالثة) الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف  
 الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود (الى) الصفة (القدرة) قال الشاعر  
 قد استوى عمرو على العراق \* من غير سيف ودم مهراق \* اى استولى وقال الآخر \*  
 فلما علونا واستوينا عليهم \* تركناهم صرعى لفسر وطائر \* اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء  
 (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى  
 (وايضا لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) ألا ترى  
 أن الغالب لا يشعر به كما فى قوله والله غالب على أمره نعم رجا يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من  
 أسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بأن الفائدة) هى (الاشعار بالا على على الادنى  
 اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعاً وهذا عكس  
 ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى  
 اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد)  
 فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك  
 يعتدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء  
 (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل)  
 فى اثباته (على الظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء  
 او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كالاستواء الاجسام \* الصفة (الرابعة) الوجه قال  
 تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه انبته الشيخ فى احد قوليه وابواصاق الاسفرائينى  
 والسلف صفة (ثبوتية) (زائدة) على ما مر من الصفات (وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود  
 وهو كما قبله) أعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال  
 (تنبيه \* الوجه وضع) فى اللغة (للبارحة) الخصوصية حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع  
 لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يهمله المخاطب) اذ المقصود من الاوضاع تفهيم  
 المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين) وهو أن يتجوز به عن الذات  
 وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وماسواه هالك غير باق \* الصفة (الخامسة)  
 اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي قانت الشيخ صفتين  
 ثبوتيتين زائدتين (على الذات وسائر الصفات) ~~مكن~~ لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل  
 القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انه ما مجاز عن القدرة فانه شائع وخالقه بيدي اى بقدرة كاملة)  
 ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع أن الكل مخلوق بقدرة تعالى (تشريف) وتكريم له  
 (كما اضاف ~~ال~~ كعبه الى نفسه) فى قوله أن طهرا ببقى للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات كلها  
 (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت  
 المعتزلة بل) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذى هو تنى الصفات واثبات الاحوال (و) قال  
 (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة)  
 وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجب بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة  
 بيدي زائدة كما فى قوله \* دعوت لما نابى مسورا \* فلي فابى يدي مسورا \* وهو فى غاية الكاكة



(وتحقيقه كما في الأول) أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوع للجراحة وقد تعذرت فيجب  
الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة \* الصفة (السادسة العيان قال تعالى تجري بأعيننا ولتصنع  
على عيني وقال الشيخ تارة أنه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة أنه البصر والكلام فيه ما مر آنفاً)  
فإن إثبات الجراحة تمتنع والحمل على التجوز عن صفة لا تعرفها يوجب الأجمال فوجب أن يجعل مجازاً  
عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم \* الصفة (السابعة الجنب قال تعالى) أن تقول  
نفس (يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في أمر الله كما قال الشاعر  
\* أما تتقين الله في جنب عاشق \* له كبد حري وعين ترقق \*) أي تلع وتحتل وورقراق الشراب  
ما لا آمنه أي جاء وذهب وكذلك الدمع إذا دار في الحلق (أو أراد الجنب يقال لا بد بجنبه  
أي بجنبه) وحرمة \* الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) في أثناء حديث مطول (فيضع الجبار  
قدمه في النار) فتقول قط قط أي حسب حسب وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها  
قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي أخرى يقال لجهنم  
هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك  
خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن أمثال التكليف مما لا يلتفت إليه وكيف وقد ورد  
في رواية أنس في أثناء حديث وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها \* الصفة (التاسعة الأصبع  
قال عليه السلام إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) وفي رواية إن قلوب بني آدم كلها  
بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن إثبات الجراحة  
وأما وجه التأويل فكما في اليمين \* الصفة (العاشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه)  
وتأويلها بالقدرة النامة ظاهر \* الصفة (الحادية عشرة التكوين أثبتة الحنفية) صفة زائدة على  
السمع المشهورة اخذاً من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدماً على كون الحادثات  
أعني وجودها والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق (قالوا وأنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة  
والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثراً للقدرة وأثر التكوين هو الكون (الجواب إن الصحة  
هي الامكان وأنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثراً للقدرة) لأن ما بالذات لا يعمل بالغير (بل به) أي بإمكان  
الشيء في نفسه (تعمل المقدورية) يقال هذا مقدور لأنه ممكن وذلك غير مقدور لأنه واجب أو تمتنع فاذن  
أثر القدرة هو الكون) أي كون المقدور ووجوده لا صحته وإمكانه (فاستغنى عن) إثبات (صفة)  
أخرى (كذلك) أي يكون أثرها الكون (فإن قيل المراد) بالصحة التي جعلناها أثراً للقدرة هو (صحة الفعل)  
بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل (لأصحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي  
لا يمكن تعليله بغيره وأما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعلقة بالقدرة (فإن القدرة هي  
الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والتعليل) على سواء من الشيء المقدور له (فلا يحصل بها)  
منه (أحدهما بعينه) بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك  
الصفة هي التكوين (قلنا كل منهما) أي من ذينك الطرفين (يصلح أثراً لها) أي للقدرة (وانما يحتاج  
صدور أحدهما) بعينه عنها (إلى محصل) بعينه (وهو الإرادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ  
(لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة  
المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدى ولا يجوز إثبات الجراحة كما ذهب إليه المشبهة فقيل  
هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان أي في تدبيره فالتقصود  
من الحديث بيان أطاقفه في تدبيره ليس أن وجد روح أطاقفه فإن البردي يطلق على كل روح وراحة  
وطمأنينة وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقة فقيل هو  
ضحك لا كنهم كما وقيل مؤول بظهور تبشير الخيرو النجى في كل أمر ومنه ضحكك الرياض إذا بدت أزهارها



فمعنى ضحكك ظهر تبشير الخير والنصح منه وبدق النواجد عبارة عن ظهور كنهه ما كان متوقعا منه ومن  
كان له رسوخ قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير  
وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيًا لجزالة المعنى ونخاسته ومجانبًا عما يوجب ركاكته  
فعليك بالتأمل فيها وجمالها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان (\*) المرصد الخامس \* فيما يجوز  
عليه تعالى) أي يجوز أن يتعلّق به كل رؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان \* المقصد \* الأول في الرؤية  
والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المكرين فهذه ثلاث مقامات المقام الأول في صحة الرؤية  
وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى ومنعه الأكثرون)  
قال الأمدى - اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا  
في جوازها سمعا في الدنيا فأثبتها بعضهم ونهاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقيلا لا وقيل نعم  
والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته  
والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولا من تحرير  
محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا  
وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة) فإن الحالتين وإن اشتركا في حصول العلم  
فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فإنا نعلم  
بالبديهة تفرقة بين الحالتين وأن في الثانية زيادة ليست في الأولى (قالت الفلاسفة هي) أي تلك  
المغايرة والزيادة (عائدة إلى تأثير الحدقة) لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه \*  
الأول أن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأني له أن يدفعه)  
أي هذا التخيل (عن نفسه أصلا) وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها  
في الحدقة بعد أن زالت الرؤية \* (الثاني أن من نظر) بالاستقصاء (إلى روضة خضراء زمانا) طويلا  
(ثم حوّل عينيه إلى شيء أبيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد يحقق أن حدقته  
تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحوّل \* (الثالث أن الضوء القوي يقهر الباصرة)  
وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف  
لم يرها (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي  
ذكرتموه (يدل على تأثير الحدقة) عند الابصار (وأما عود) تلك الزيادة التي هي (الابصار إليه) أي إلى  
التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الابصار بنا ويل الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي  
(مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى الله سبحانه من غير أن يتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو  
أن الرؤية أمر يخالفه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيره مما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء  
(ثم علمت أن الله تعالى ليس جسمًا ولا في جهة ويسمح له بمقابلته ومواجهة وتقليب حدقة نحوه  
ومع ذلك يصح أن يكشف أعباده أن يكشف القمر ليلة البدر) كما ورد في الأحاديث الصحيحة (و) أن  
(يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرّد به أهل السنة وخالفهم  
في ذلك سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وإن جوّزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسمًا  
وفي جهة وأما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة  
تقرر بلذهبهم (وقد استدل عليه) أي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلّمين \*  
المسلّم الأول النقل) وإنما قدمناه لأنه الأصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله  
تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر إليك قال إن تراني ولكن انظر إلى الجبل  
فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين \* الأول أن موسى) عليه السلام (سأل  
الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لأنه حينئذ آمن أن يعلم امتناعه أو يجهله فإن علمه فاعقل



لا يطلب المحال فانه عبث وان جهل فاجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليا وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة \* (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وماعاق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان تمتنعا لا يمكن صدق المزوم بدون صدق اللازم (الاعتراض اما على الاول فن وجوه \* الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم المزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجواب) واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أرى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الآن استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل) ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على قلب الحديقة نحو المرتى المؤدى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) اى حمل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم الضروري (ههنا اما اولاه لانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بره ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني ثنى للرؤية) لالعلم الضروري (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا صلا \* (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسأله اراءة ذاته بل (سأله ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) وامارته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام أنظر الى علمك (خرف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال أنظر اليك (نحو واسأل القرية) اى أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى أرى علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الالدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما أولا فلقوله لن تراني) فانه ثنى لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (واما ثانيا فلان تد كد الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية فى تد كد الجبل لا فى استقراره \* (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألهما بسبب قومه) لانفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه فى قوله أرى (لئمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولاه لانه لو كان موسى) مصدقا بينهم (لكفاه) فى دفعهم (أن يقول هذا تمتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم و) قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والاى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكبرين لصدقه (لم يصدقوه) ايضا (فى الجواب) بلن تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمجزاته الباهرة (واما ثانيا فلانهم) لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية و اضافتها الى نفسه وليس فى أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم (لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه



بل) جاز أن يكون (ذلك) الأخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه (تغننا) مع كونه ممكناً  
 فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم أن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً وقولهم أنزل  
 علينا كتاباً من السماء بسبب التعتت وان كان المسؤل امراً ممكناً في نفسه (فأظهر الله) عليهم (ما يدل على  
 صدقه معجزاً) ورادعاً لهم عن تغنتهم \* (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (أنه سألهما) لنفسه  
 (وان علم استحالتها) بالعقل (أيتاً كدليل العقل بدليل السمع) فيتعقوى علمه تلك الاستحالة فان تعدد  
 الأدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل  
 هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال  
 بلى ولكن ليطمئن قاي) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقدوه ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب  
 ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما تر صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك  
 يؤول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم أنه من  
 عند الله وضعفه أنه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضاً احياء الموتى ليس مقدوراً لجبريل فكيف  
 يطلب منه (و) تارة (بما يقوى) وهو ما روى من أنه أوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انساناً خليلاً  
 وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع  
 انه كان يمكنه) اي يمكن موسى (ذلك) اي طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن) من الرؤية  
 بأن يطلب اظهار الدليل السمي على استحالتها بالاطلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجاً عما يليق بالعقلاء  
 خصوصاً الانبياء \* (الخامس) من تلك الوجوه (أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته  
 (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل  
 قبيحاً والغرض من البعثة هو الدعوة الى أنه تعالى واحد وأنه كف عباده بأوامر ونواهٍ تعريضاً لهم  
 الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعياً فعنده يجوز أن  
 لا تكون شريعة موسى أمراً بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية (والسؤال)  
 بطلبها (مغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى المختار) بالتكليم في معرفة  
 الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة (دون) من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة  
 الشنعاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير  
 العلم بالاستحالة (وهو مما نزه عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله  
 تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم (لا بعد من الصغائر) بل من الكبائر التي يمتنع  
 صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (في جوازها من الانبياء ما سيأتي) من  
 المنع والتفصيل (واما على الوجه الثاني) اي الاعتراض عليه (فن وجهين \* الاول انه علق الرؤية على  
 استقرار الجبل اما حال سكونه او حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بانه لو علقه) اي وجود  
 الرؤية (عليه حال سكونه لازم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فاذن  
 قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق  
 الرؤية عليها تعليقاً بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالة (والجواب انه علقه على استقرار  
 الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون او الحركة والالزام الاضمار في الكلام (وانه) اي  
 استقرار الجبل من حيث هو (ممكناً قطعاً اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضاً  
 فاستقرار الجبل عند حركته) اي في زمانها (ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة)  
 ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اي كونها مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت  
 الاخر يدل صاحبه \* (الثاني) من الوجهين (أنه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية  
 او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فلا يلزم امكان



المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصد بالذات (ويلزم) منه (لوما قطعيا) (و) الحال  
 (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه (فاما أن يقع المشروط فيكون) هو  
 ايضا (ممكنا والا فلا معنى للتعلق به) (و) اراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقدير وجود  
 الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعلق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا  
 نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا  
 لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح (\* تذيب \* كل ما استلوه عليك) في المقام الثاني  
 (بما يدل على وقوع الرؤية فهو دال على جوازها) وصحتها بالاشبهة (فلا طول بذكرها) ههنا  
 (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب \* (المسالك الثاني) من مسالك صحة الرؤية  
 (هو العقل والعمدة) في المسالك العقلية (مسالك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابي الحسن (والقاضي)  
 ابي بكر (واكثر أئمتنا وتحريره ان يرى الاعراض كاللوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون  
 والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) في الجسم  
 واهذا نميز الطويل من العرض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين  
 قائمين بالجسم لا تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثالان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء  
 يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض  
 الواحد بمجلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركيب منها الجسم  
 (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما  
 وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفاها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت  
 معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق (ولو لا تحقق امر) صحيح (حال الوجود غير  
 متحقق حال العدم لكان ذلك) اي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بالامرجح) لان نسبة الصحة  
 على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المختصة للرؤية  
 (لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والالزام لتعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرتبا  
 (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث  
 العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما)  
 فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها صحيحة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح)  
 أن يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق وعدم لا يصلح أن يكون جزء  
 العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة  
 الاعتبار لم يبق الا الوجود فادن هي) اي العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب  
 لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة) صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق  
 صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح  
 والملوسات والطعوم والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية) شيء (تحقق الرؤية له  
 وانما لا نرى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اي بعدم رؤيتها فانه تعالى أجرى  
 عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه  
 النكير) اي الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ما هو)  
 اي انكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع  
 (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخاصة من الهوى وشوائب التقليدات والاشبهة  
 في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممنوعة في سائر المحسوسات (ثم الاعتراض عليه) بعد  
 النقض المذكور (من وجوه \* الاول لا نسلم ان نرى العرض والجوهر معا) بل المرتئي (هو) (الاعراض



فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤية هما صحيح (و) لكن (المرجع بهما  
 الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب اننا قد ابطالنا ذلك) اي كونهما مقداراً قائماً بالجسم (بما فيه  
 كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض مبنى على نقي الجزء وتركيب الجسم من الهيمولي والصورة  
 وقد مرتب لانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزید ههنا) لا بطلان وجود المقدار العرضي (انا لو فرضنا  
 تألف الاجزاء من السماء الى الارض فاننا علم بالضرورة كونها طويلة) جداً (وان لم يخطر ببالنا شيء  
 من الاعراض) فعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض  
 قائم بها (وايضاً فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط اقيام العرض) الواحد الذي هو  
 المقدار (بها والاقام) المقدار الواحد (بها) اي بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو  
 ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرط اقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد  
 (عرضاً) قائماً بها والالزم اشتراط الشيء بنفسه فارجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص  
 فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتخيزة وهو المطلوب \* (الثاني) من وجوه الاعتراض (لانسلم احتياج الصحة  
 الى علة لانها الامكان والامكان عديم لما تقدم في باب الامكان) والعديم لا حاجة به الى علة (والجواب  
 جدلاً المعارضة بما سبق فيه) اي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجودياً (و) الجواب  
 (تحقيقاً ان المراد بعله صحة الرؤية) كما صرح به الامدي (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة  
 واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) ايضاً  
 (بالضرورة انه) اي متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً \* (الثالث) من تلك  
 الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة) اما اولاً فلا صحة للرؤية ليست امر واحد  
 بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول (صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر) انما تلتان  
 ما يستدل كل منهما (مسألة اخرى رؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى  
 الجسم عرضاً او العرض جسماً (واما ثانياً فلجواز تعليل الواحد بالآخر بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث  
 العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحةين جاز تعليلهما بعلمتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا  
 ان المراد بعله صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اي من الجوهر  
 والعرض (فان نرى الشئ من بعيد ولا ندرك منه الا انه هو يما) من الهويات (واما خصوصية  
 تلك الهوية وجوهرية وعضوية فلا) ندركها (فضلاً عن) ادراك (انها اي جوهر او عرض هي  
 واذا رأينا زيداً فاننا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته واسمنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله  
 الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرتبة بالعرض  
 والتبعية (بل نرى هويته ثم يما انفصله الى جواهر) هي اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اي  
 بتلك الجواهر (وربما تغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سلمنا عن كثير منها) اي من تلك الجواهر  
 والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا) اي زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن  
 متعلق الروية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية  
 (الامر الذي به الافتراق) بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية  
 الهوية المخصوصة المتناثرة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة  
 لاننا قد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه  
 فتصح رؤيته \* (الرابع) من وجوه الاعتراض (لانسلم ان المشترك بينهما) اي الجوهر والعرض (ليس الا  
 الوجود والحدوث فان الامكان) ايضاً (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلومية وسائر المفهومات  
 العامة (والجواب اننا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذي فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود والاصح  
 رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما



فلا يصح شئ منهما متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلقا للرؤية) لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذي نعلمه فيهما) أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد ابطالنا تعلق الرؤية بهما ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود امام خصوصية بهما يمتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطالناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب \* (الخامس لانسلم أن الحدوث لا يصلح سببا للصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدميا (والجواب ما سبق من أن المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك في انه (لا يصلح لعدم ذلك) أي لكونه متعلقا للرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) أي كون الوجود مسبوقا بالعدم (امرا اعتباريا لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا \* (السادس لانسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شئ نفس حقيقة وكيفية تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كلقاضي وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا امرضا عند المصنف قال (والجواب أن لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من أن الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية متميزة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشئ ذات هوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الاتفاق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (وأزمت الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فسيات الاشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتميزة بذواتها (وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفالا سترة به فها ذكره الشيخ من أن وجود كل شئ عين حقيقة لم يرد به أن مفهوم كون الشئ ذات هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثانى بل اراد أن الوجود ومعرّضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالالتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتميزة بذواتها والا كثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متمثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم أن هذا المقام منزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم نذكر نصحا وعليك باعادة التفكير وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى أول عارض) يظهر بيادى الرأى كما ركن اليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة) في ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق \* (السابع) من الاعتراضات (لانسلم أن صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كفا في الحوادث (لجواز أن يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليسك) وهو بيان أن المراد بعله



صحة الرؤية متعلقة بها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً أعني كون الشيء ذاهوية مالا خصوصيات  
 الهويات والوجودات كما في الشبح المرتى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق  
 الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج  
 المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة  
 المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية  
 أصلاً وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الآن أدراكها اجمالي لا يتمكن به  
 على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون  
 كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا يرى الى قولك كل شيء  
 فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخرى يطالعك عليها أدنى تأمل فاذن الأولى ما قد قيل من أن  
 التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور  
 الماتريدي من التسلك بانظواهر النقلية وقد مر عمدتها (المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين  
 سيرون ربهم يوم القيامة) أي في الدار الآخرة (قال الامام الرازي) مستنداً على وقوع الرؤية (الامة  
 في هذه المسألة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثاني (لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح  
 فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى) لكان قولاً ثالثاً خارقاً للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة  
 والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معاً ومنفيان معاً (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح)  
 كما ذكره الامددي (لان خرق الاجماع اثباتاً مانهاً) كما اذا ذهب بعض المجعين الى السالبة الكلية  
 وآخرون الى السالبة الجزئية فاحداث القول بالموجبة الكلية (ارنفي ما اثبتته) كما اذا ذهب بعضهم  
 الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية وأما اذا ذهب  
 بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة  
 الجزئية معاً ليس خارقاً للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدي  
 المسألتين ولاخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده واليه أشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو  
 التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل  
 واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجعين وان كان خارقاً لما قال به الطائفة  
 الاخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسألتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذبح والحر بالعبادة فان القائل  
 قائلان مثبت لهما) معاً كالحنفية (وناف لهما) معاً كالشافعية (والتفصيل) بينهما ما لم يقل به أحد  
 من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقاً للاجماع) بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألة أخرى  
 (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعاً عنه) بل يكون جائزاً (بالاجماع) فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود  
 (والمعتمد فيه مسلكان \* المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج)  
 بالآية المكرمة (ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه  
 (قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم) أي انتظرونا وقال ما ينتظرون الا صيحة واحدة أي ما ينتظرون  
 ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون أي منتظرة وقول الشاعر \* وان يك صدر هذا اليوم ولي \*  
 فان غدا لناظره قريب \* أي منتظره (و) جاء (بمعنى التفكير) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (نفي)  
 يقال نظرت في الامر فلانني (أي تفكرت واعتبرت) (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ  
 (باللام يقال نظرا لاميير فلان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل) بالي قال الشاعر  
 نظرت الى من حسن الله وجهه \* فبانتظرة كادت على وامق تقضي \* والنظر في الآية موصول بالي  
 فوجب حمل على الرؤية فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه \* الاول  
 لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فعني الآية



نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر \* ابيض لا يرهب التزال ولا \* يقطع رجما ولا يخون الى \* ) اي نعمة  
 ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله \* فهل لكم فيما الى \* فاني \* طيب بما اعني النظامي حذما  
 اي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته ( والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة  
 قيل الا انتظار الموت الاخر فلا يصح الاخبار به بشارة ) مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام  
 والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستتعة لنضارة  
 الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسه \* ( الثاني أن النظر الموصول بالي قد جاء للانتظار قال الشاعر  
 وشعث ينتظرون الى بلال \* كما نظر الظماء حيا الغمام \* ) ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر  
 الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ( وقال \* وجوه ناظرات يوم بدر \*  
 الى الرحمن يأتي بالفلاح \* ) اي منتظرات آياته بالنصر والفلاح ( وقال \* كل الخلائق ينتظرون سبحانه \*  
 انظر الخبيج الى طلوع هلال \* ) اي ينتظرون عطايه انتظار الحجاج ظهور الهلال ( والجواب لان سلم ان  
 النظر ههنا ) اي فيما ذكر من الامثلة ( للانتظار في الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء ) يطلبونه  
 وبشتهاقون اليه ( ولا يمنع حمل النظر المطلق ) عن الصلة كما ذكر في المشبه به ( على الرؤية ) بطريق  
 الحذف والايصال ( انما الممتنع حمل الموصول بالي على غيرها ) اي غير الرؤية كالاتظار \* ( وفي الثاني  
 اي ناظرات الى جهة الله وهي العلم في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ) ناظرات ( الى  
 آثاره ) اي آثار الله ( من الضرب والطعن ) الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة  
 المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا \* وجوه ناظرات يوم بكر \* وأن قائله شاعر من اتباع  
 مسيلة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحن  
 مسيلة وعلى هذا فالجواب ظاهر \* ( وفي الثالث اي يرون سبحانه ويجوز ) النظر ( المجرد ) عن الصلة  
 ( للرؤية ) كما مر ( أننا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا ) يصح حمله عليه في الآية ( اذا صلح بشارة  
 لما مر ) من أن انتظار النعمة غم ووصولها سرور \* ( الثالث ) من وجوه الاعتراض ( ان النظر مع الى )  
 حقيقة ( لتقلب الحديقة ) لا للرؤية ( يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ) ولو كان بمعنى الرؤية لكان  
 متناقضا ( ولم ازل أنظر الى الهلال حتى رأيته ) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه  
 ( وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها ) وانما ينظر الى تقلب الحديقة ( وقال تعالى  
 وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ) فالنظر الموصول بالي محمول على تقلب الحديقة لما ذكرناه ولأنه  
 يوصف بالشدة والشر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة  
 للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقلب الحديقة ) نحو المرنى ( هذا ) كما ذكرناه  
 ( وتقلب الحديقة ليس هو الرؤية ) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالي حقيقة فيها  
 والا لزم الاشتراك ( ولا ملزومها ) لزوما عقليا حتى يجب من تحققة حقيقة لها بل لزوما عاديا مصححا  
 للتحجوز ( ثم ) نقول ( انه للرؤية مجاز ) لكنه مجاز ( لا يتعين ) كونه مراد في الآية ( لجواز ان يراد ناظرة الى  
 نعم الله ولم ) اي ولاي شئ ( يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى ) حقيقة ( للرؤية  
 بالنقل ) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها ( و ) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقلب الحديقة  
 لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح ) نقله ( من العرب بل يقال نظرت الى مطلع  
 الهلال فلم ار الهلال و ) ان سلمناه قلنا ( ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن  
 قولهم لم ازل أنظر الى الهلال حتى رأيته ) اي الى مطلع الهلال ( والبواقي ) من الامثلة ( كلها مجازات )  
 اي النظر فيها وقع مجازا عن تقلب الحديقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها  
 الذي هو التقلب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقلب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية  
 على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله ( مع ان الاشياء



التي يمكن اضمارها كثيرة ) كنعمة الله وجهة الله وآثار الله ( ولاقرينة ) ههنا ( معينة ) لبعضها  
 ( فالتعيين تحكم لا يجوز لغة ) فوجب المصير الى المجاز المتيقن ( ثم ) نقول ايضا ( تقلب الحدقة طلبا للرؤية  
 بدون الرؤية لا يكون نعمة ) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراد في الآية ( و ) تقلب الحدقة ( مع الرؤية  
 يكفي التجوز ) وحده ( فلا يضم اليه الاضمار لتقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقلب الحدقة يكون سببا  
 عاديا ( للرؤية واطلاق اسم السبب للسبب مجاز مشهور ) فلتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار  
 شيء وهو المطلوب ( وانت لا تخفى عليك أن امثال هذه الظواهر لا تفيد الاظنون اضعيفة ) جدا وحينئذ  
 ( لاتصلح ) هذه الظواهر ( للتعويل عليها في المسائل العلمية ) التي يطلب فيها اليقين \* ( المسلك الثاني )  
 في اثبات الوقوع ( قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) ذكر ذلك تحقيقا لشأنهم فلزم منه  
 ( كون المؤمنين مبرئين عنه ) فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائيين له وهذا المسلك ايضا من  
 الظواهر المفيدة لظن ( والمعتقد فيه ) أي في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا ( اجماع الامة قبل حدوث  
 المخالفين على وقوع الرؤية ) المستلزم لصحتها ( وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر ) المتبادر  
 منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين \* ( المقام الثالث في شبه المنكرين وردّها وتنقسم ) تلك الشبهة  
 ( الى عقلية ونقلية اما العقلية فتلا \* الاولى شبهة الموانع ) وهي أن يقال ( لو جازت رؤيته تعالى  
 رأياه الآن والتالي باطل ) بطلانا ظاهرا وأما ( بيان الشرطية ) فهو انه ( لو جازت رؤيته تعالى لجازت  
 في الحالات كلها لانه ) أي جواز الرؤية ( حكم ثابت له ما لذاته او لصفة لازمة لذاته ) فلا يتصور  
 انفكاكه عنه في شيء من الازمنة ( لجازت رؤيته الآن ) قطعاً ( ولو جازت رؤيته ) الآن ( لزم أن نراه ) الآن  
 ( لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية ) في زمان ( وجب حصول الرؤية ) في ذلك الزمان ( والالجاز أن يكون  
 بحضرتنا جبال شامخة ونحن لانراها وانه سفسطة ) رافعة للنقطة عن القطعيات ( وشرائط الرؤية )  
 ثمانية امور \* الاول ( سلامة الحاسة ) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار  
 وتنقسم بانقسامها ( و ) الثاني ( كون الشيء جائزا للرؤية مع حضوره للحاسة ) بأن تكون الحاسة ملتفتة اليه  
 ولم يعرض هنالك ما يضاها الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر ( و ) الثالث ( مقابلة ) للباصرة  
 في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة ( و ) الرابع ( عدم غاية الصغر ) فان  
 الصغير جدا لا يدركه البصر قطعاً ( و ) الخامس ( عدم غاية اللطافة ) بأن يكون كثيفا أي ذا لون  
 في الجملة وان كان ضعيفا ( و ) السادس ( عدم غاية البعد ) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها  
 ( و ) السابع ( عدم غاية القرب ) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ( و ) الثامن  
 ( عدم الحجاب الحائل ) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو أن يكون مضيئا بذاته  
 او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره  
 للحاسة المعبر في الشرط الثاني ( ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة الحاسة  
 وصحة الرؤية ) كون ( الست ) ( البواقي ) منها ( مختصة بالاجسام وهما ) أي الشرطان المعقولان  
 في رؤيته ( حاصلان الآن ) فوجب حصول رؤيته ( والجواب ) عن هذه الشبهة أما اولها فهو ( اننا لانسلم  
 وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه  
 ( لاننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي  
 الكل في حصول الشرائط ) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها ( لا يقال يتصل بطرفي المرئي  
 من العين خطان شعاعيان كساق منات قاعدته سطح المرئي ويخرج منها ) أي من العين  
 ( الى وسطه خط قائم عليه ) أي على سطحه ( يقسم ) ذلك الخط ( المثلث ) المذكور ( الى مثلثين  
 قائمي الزاوية ) الواقعة عن جنبتي الخط القائم ( فيكون ) الخط الوسط ( وترا الكل واحدة من  
 الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا زاوية قائمة ووتر القائمة ) في المثلث ( أطول من وتر



الحادة فلم تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض أنه (بعد المرئي بقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب أن لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب اللباب معترض على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فاعلم رؤيته صغيرا وكبيرا يختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى أن صورة المرئي انما ترسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وأن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد) في الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها في الغاية) حال القرب (اولضيقها في الغاية) حال البعد (كالمعدومة فانه تمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعه ظاهرا بناء على تركيب الاجزاء التي لا تجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا أو بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها أو بعضها (اصغر مما هو عليه فوجب الانقسام) فيما لا تجزى اثبت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) أو بازيد منه (فوجب ان لا يرى الاضعاف ضعفا) أو اكبر من ذلك وهو باطل قطعاً (ورؤيته اكبر) (باقل من مثل فوجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل فوجب ترجيحها بلامرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجويز جبال شاهقة) بمحضرتنا (لانراها) وهو سفسطة (فلنا هذا معارض) اى منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فنجوز تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذا الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا) واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولانه ينجز الى أن يكون) ذلك الجزم (تظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا وأما ثانيا فهو أنا (سلمنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجود الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب \* (الثانية) من تلك الشبهة (شبهة المقابلة) وهي ان شرط الرؤية (كما علم بالضرورة من التجربة) (المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المرأة وانها) اى المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من أن الاشاعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصن بقة اندلس (أو في الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبه الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف



على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه (الثالثة) منها (شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة (والجواب مثل ما مر) وهو أن تمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرئيتين (واما) الشبهة (السمعية فأربع) لست كما وقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) بمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رأيت لا فرق الا في اللفظ (او هما) امران (متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رأيت وما ادركته ببصرى ولا عكسه (فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك تناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فانه ذكره في اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا) يجب تنزيه الله عنه (فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال) (والجواب اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه \* الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول وانما المدركون (اي ملحقون) وأدركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها أقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (اخص مطلقا) (من) الرؤية (المطابقة فلا يلزم من نفيها) اى نفي المحيطة عن البارى سبحانه لا امتناع الاحاطة (نفيها) اى نفي المطابقة عنه (قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح أن يقال رأيت وما ادركه ببصرى اى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوه الجواب (أن تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعه وورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (استناد النفي الى الكل) بأن يلاحظ اولاد دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاستناد الى الكل) بان يعتبر العموم اقلا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني) لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا (هذا) مانقوله (لونت ان اللام في الجمع للعموم) والاستغراق (والاعكس من القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مبهمة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآلة (وان عمت في الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لا تتم في الزمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا \* الرابع) منها (ان الآلة تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النفي المذكور في الآلة (نفي للرؤية بالجارية مواجهة وانطبعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارية مطلقا (واما عن الوجه الثاني) اى وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهى الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بأنه لا يرى فنقول هذا متدعا كم فأين الدليل عليه) واذا ثبت أن سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) (نفيها عنه) اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح فيه (اى في عدم الرؤية) (للمتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد \* الثانية) من الشبهة السمعية (انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبا لها عاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك



(نازلا منزلة طاب سائر المعجزات) الآية (الثانية) واذا قلتم يا موسى ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى  
 عيانا (فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال \* الآية (الثالثة)  
 يسألك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا اربنا الله  
 جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال (ظلموا وجازاهم به في الحال) باخذ الصاعقة  
 (ولو جاز) كونه مرييا (لكان سؤالهم) هذا (سؤال المعجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب  
 (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تغتوا وعنادوا وهذا الاستعظام انزال الملائكة) في الآية  
 الاولى (واستكبر انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع  
 لمنعهم موسى عن ذلك فعله) اى منعه (حين طلبوا) امر امتنعوا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم  
 قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقدمت) هذا في المسلك  
 النقلى من مسلك صحة الرؤية (الثالثة) من تلك الشبهة (قوله تعالى لموسى ان ترانى ولن للتأيد  
 واذا لم يره موسى) ابد (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون ان للتأيد بدل هو للنفي) المؤكد (في المستقبل  
 فقط كقوله تعالى ولن يتموه) اى الموت (ابدا) لاشك انهم (يتمونه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة  
 (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى  
 بأذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم  
 ليكلمهم على السننهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا) واذا لم يره هو أصلا لم يره  
 غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق (والجواب أن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع  
 بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية تذييل الكرامة) والجسم (وافقونا في الرؤية وخالفونا  
 في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يمتنع ذلك في  
 الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قد دام الرائي  
 ولا مقابله او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب)  
 اننا نمنع الضرورة وما ذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الاكد عوى الضرورة في ان كل موجود  
 فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك  
 الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكم وهى مما ليس بمحسوس فيكون  
 باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والجسمانية في الرؤية \* (المقصود الثاني في العلم بحقيقة الله  
 والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان \* المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر  
 وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا  
 والمعتزلة (لنا وجهان \* الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلب ككونه واجبا) لا يقبل  
 العدم (ازليا) لا يسبقه عدم (ابديا) لا يلحقه عدم (ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا  
 قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها  
 قال الآمدى كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرها  
 والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولاشك أن العلم بهذه الصفات  
 لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهى في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة  
 مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي  
 عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعنى جذب الحديد  
 (عن المغناطيس العلم بحقيقة المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لساير الحقائق) متميزة  
 عنها في حد نفسها (الثاني ان كل ما يعلم منه) من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير  
 ذلك (لا يمنع تصوره الشراكة فيه ولذلك يحتاج في نفيه) اى نفي ما يعلم منه من صفات الالهية



(عن الغير وهو التوحيد الى الدلائل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشبهة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احيى الخصم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لا يمنع الحكم عليها بأنها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كك القاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعرا بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبدئية واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد) فاذن لا تعلم الحقيقة الا بالبدئية او بالحد وحقيقته تعالى ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما لم يكن العلم بها \* الجواب منع حصر المدرس) بالكنه (في البدئية والحد لجواز خلق الله تعالى علماته متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (في شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد يتقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (واضا فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمنع أن يفيدها \* المرصد \* السادس في افعاله تعالى وفيه \* مقاصد \* المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عاداته بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هنالك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابدعا واحدا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته اقدرته وارادته من غير أن يكون هنالك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم هي واقعة (بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) معانم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد (وقال القاضى على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعني (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تاديبا وايداء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يحلقها الله تعالى في العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كذهبي الشيخ وجهه والمعتزلة (او هما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة (او دونه) اى دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون احدهما) اى احدي القدرتين (متعلقة للآخرى و) لاشبهة في أنه (ليس قدرة الله متعلقة بقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحاد في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اى بدون أن تكون احدهما متعلقة للآخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه \* الاول ان فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما لم يمتنع من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادريه الله تعالى (ولاشئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لا امتناع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما لم يمتنع) الوجه (الثاني لو كان العبد موجد الافعاله) بالاختيار والاستقلال



(لوجب ان يعلم تفاسيها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازيد والا نقص مما اتى به  
 ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك  
 (المعين منه دونها لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به)  
 كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له  
 (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهى (قد يفعل) باختياره كانه لا به من  
 جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفية) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل  
 ولا يشعر بذلك الشعور ولا يدوم له الشعور الثاني (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب  
 الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكات)  
 المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدره العبد عند الجبائي (وابنه) الحركة وهى صفة  
 توجب المتحركة مع أن اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذا ان الوجهان اى الثانى والثالث  
 المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد ويتوقف تلك الصفة ولان  
 المتحرك منا لا يصعب تحركه لاجزائها) لا محالة (ولا شعوره بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها) ويقصدها  
 الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجودا لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلا بد أن يتمكن من  
 فعله وتركه) والالم يكن قادرا عليه مستقلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم  
 يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا أن لا يحتاج  
 وقوع أحد الجائزين الى سبب فينسب باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد  
 باختياره (واللازم التسلسل) لانه نقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنه)  
 اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يمنع تخلفه عنه (والالم يكن الموجود) اى  
 ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم  
 اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما تخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون  
 ما فرضناه مرجحا ناجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه  
 (فيكون) ذلك الفعل (اضطرابيا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا يتوقف  
 كون الله تعالى) قادرا (مختارا لا مكان اقامة الدلالة بعينها فيه) فيقال لو كان موجودا لفعله بالقدرة  
 استقلالا فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض  
 بالواجب تعالى (واجب) عن ذلك (بالفرق بأن ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى  
 الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) أن تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة  
 واختيار منه (دفعاً للتسلسل) فى الارادات التى تفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة ولا تنقصر  
 الى ارادة اخرى وردت) فى الباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور)  
 اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان أمكن فان لم يتوقف فعله على  
 مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا  
 فيكون اضطرابيا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل على بطلان الدليل)  
 وانما يدفع النقص اذ بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلل (وفيه) اى فى هذا الرد (تطرق ما له)  
 اى ما ل ماذكر من الفرق بين ارادة العبد و ارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قوانين ترجيح فعله  
 يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لا يحتاج الى مرجح  
 آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون  
 ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من  
 العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق



في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المريج القديم لا يحتاج الى مريج آخر فيكون تعالى مستقلا  
 في الفعل وحينئذ لا يتجه النقص (ويتم الجواب) ولما كان لقائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المريج  
 القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)  
 وهو أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد أيضا  
 يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك أن اختياره حادث وليس صادرا عنه  
 باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره  
 بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه  
 لكن يتجه أن يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس  
 اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب (واعلم أن هذا الاستدلال) اي الوجه الثالث (انما يصلح الزاما  
 للمعتزلة القائلين بوجوب المريج في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كأبي الحسين  
 واتباعه (والافعل رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك  
 الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مريج) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح  
 بلا مريج قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بأن العبد موجد لا فعال الاختيارية  
 صاروا فريقين فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد لفعاله (الضرورة) اي يزعم أن العلم بذلك  
 ضروري لا حاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار  
 والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنازعة والهوى) اي الساقط (منها) ويعلم أن الاولين من هذين  
 القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما  
 بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) ابو الحسين (انكاره) اي انكار  
 كون العبد موجد لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين  
 الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار  
 في الاولى (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) اي عدم تأثيرها في غيرها  
 (وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجودا وعدما  
 (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا (ولا يلزم) أيضا (من وجوب الدوران) على تقدير  
 ثبوته (العلية) اي كون المدار علة للدائر (ولامن العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن  
 يكون المدار جزأ خير من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) ابو الحسين (امران \* الاول ان من كان قبله)  
 من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعتزين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له  
 اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه أمانتي المخالف قطاهر وأمانتي الموافق فلا استدلاله  
 عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه \* الامر (الثاني ان كل سليم العقل  
 اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء  
 ارادها ولم يردّها (و) علم أيضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل  
 المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها) اي من المقدمات التي علمها بوجوده (انه لا ارادة منه ولا حصول  
 الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه  
 خالف اصحابه في قواهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مريج وزعم ان العلم  
 بتوقف ذلك) اي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى احدهما (ضروري وزعم ان حصول  
 الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم ككون العبد موجد بالفعل)  
 كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجد او زاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك  
 قال) الامام (وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بينك المقدمتين يبطل مذهب



(الاعتزال) بمعنى في مسألة خلق الاعمال وما يتنبى عليها (لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبيه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته (في ادعاء العلم الضروري بذلك والافهم هذا التناقض اظهر من أن يخفى على المبتدى فضلا عن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول) اي التأثير (لا في الثاني) اي الاستقلال حتى يتجه ما ورد في قوله عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدا عليه فربما بالوافق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب عند فعله) ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترتب ايضا لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عندما اوجده فيه لانه لا فرق في القول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انستد عليه باب القول بالاعتزال فظهر أن ابا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه (واما غيره) اي غير ابي الحسين (فيستدل عليه) اي على أن العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى أمر واحد وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موقفا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الواردينهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليهما بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويشيب الفراعنة واشياعهم فلا تصور منفعة للبعثة أصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاقبته) فان ذلك باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المتربان على الافعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلية واتجاه سؤال (وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء) او عقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق مادعاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لاسبابا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذي ذكره (ان لزم) القائل بعدم استقلال العبد في افعاله (فهو لازم لهم ايضا لوجوه) الاول ان ما علم الله عدمه (من افعال العبد) فهو متمنع الصدور عن العبد (والاجاز انقلاب العلم جهلا) وما علم الله وجوده (من افعاله) فهو واجب الصدور عن العبد (والاجاز ذلك الانقلاب) ولا يخرج عنهما (لفعل العبد) وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخوانه لا يتناهي على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فالزمننا في مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة



العقل لم يقدر واعي أن يورد واعي هذا الوجه حرفا لا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء  
 قبل وقوعها واعتراض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنها مطابقة وان والاصل في هذه المطابقة هو  
 المعلوم لا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد  
 نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيد اسبقوم غدا مثلا إنما يتحقق اذا كان هو  
 في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة  
 والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدما \* الوجه (الثاني  
 ما اراد الله وجوده) من افعال العبد (وقع قطعاً وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعاً) فلا قدرة له على شيء  
 منهم أصلاً ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على أن المعتزلة ذاهبون الى أن ما اراده الله اولم يرد  
 من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره \* (الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والتردد  
 يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر) المرجوح فلا  
 قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة  
 والداعية لا يخرج عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا  
 حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع أثر فيه \* (الرابع ايمان ابي اهاب مأمورية) اي  
 أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم بحجيته به)  
 ومما جاء به انه لا يؤمن (فيكون) هو في حال ايمانه على الاستمرار (مأمورا بأن يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق  
 بانه لا يصدق وهو) اي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستقرا (تصديق بما علم من نفسه خلافه  
 ضرورة) اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا واجدا لانيلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم  
 التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار  
 بانه لا يصدق (وانه) اي ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب  
 في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بآتيانه فائدة واعتراض عليه بأن الايمان واجب  
 بما علم بحجيته به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف اولم يعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم ابو اهاب بحجيته به  
 حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه أن الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس  
 في هذا التصديق الاجمالي من ابي اهاب استحالة وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه  
 بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليست أمثلة \* (الخامس التكليف  
 واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف  
 بتحصيل الحاصل وانه) اي تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعا لطائل تحته (وان كان  
 في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه) وصمدوره عنه  
 كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار  
 عن الفائدة ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبأن التكليف إنما هو للعارف به  
 وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة  
 التكليف على معرفتها (وربما احتج الخصم) على كون العبد موقفا لأفعاله (بظواهر آيات شريعة صوده  
 وهي انواع \* الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بان الله  
 لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانه سهم \* الثاني ما فيه مدح وذم) نحو وابرهم الذي وفي  
 وكيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعذو وعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن بعض الله  
 ورسوله فان له نار جهنم (وهو اكثر من أن يحصى \* الثالث الآيات الدالة على أن افعال الله تعالى منزهة  
 عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وجه وظلم) كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت  
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي أحسن كل شيء خلقه وما ظانناهم ولكن كانوا



انفسهم يظلمون \* (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الايات الدالة عليه (نحو من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر \* الخامس الامر بالاستعانة نحو ايا الله يستعين استعينوا) ولا معنى للاستعانة فيما يوجد الله في العبد بل فيما يوجد العبد باعانة من ربه \* (السادس اعتراف الانبياء بدينهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين \* (السابع ما يوجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسرو وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلى اعمل صالحا لو انى كنت فاعلم ان كونه من المحسنين \* الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعلا لاله وكذا الكافر اذا قاتل بالفصل و) معارضة (بالايات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وانت تعلم ان الظواهر اذا عارضت لم تقبل شهادتها) خصوصاً فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا \* (المقصد الثانى فى التوليد وفروعه \* اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا) ورأوا فيها ايضا أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه أصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما أوجبت لفاعلهما الثانية سواء قصدها او لم يقصدها (والمعتمد فى ابطاله) اى ابطال التوليد (ما بينا من اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) اى على ابطاله (بأنه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته) (فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فاما بهما) اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدورين قادرين) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالة (واما بأحدهما) فقط (وهو محكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانته على ما فى الابتكار أن المتولدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعالم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هى قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كن رحى سهمها ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمانية بن اسر ش الى انها كلها حوادث لا يحدث لها والنظام الى أن المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان فى محل مبان لمحلها فمما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضا من فعله كقطع الذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالألام فى المضروب والاندفاع فى النقيض المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالإلزام بها لا يقوم حجة عليهم (والمعتزلة) القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كلبى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال اخرى) كالجهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع بحر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن اندفاعه وفعلا له (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة مباشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم أن الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجهها اول من وجوه استدلالهم وليس فى كلامه ما يدل على أن ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا



(ويؤيده اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) النابتة للعباد (فالايد) القوى  
 (يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرته الله لجاز بحركته  
 الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحركه الخردة باعتماد الايد القوى) بأن يخلق الله الحركة في الجبل  
 دون الخردة (وانه مكبرة) صرقة فأتضح أن المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط  
 افعال أخرى والا مدي جعل هذا التأيد وجهان يانين دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه \*  
 الاول ورود الامر والنهي بها) اي بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الانتقال  
 في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كعرفة الله وصفاته ومعرفة  
 احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها  
 وجوبا او نهي او ايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن  
 التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست  
 مباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال  
 هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة  
 الفعل الى العبد دون الله) كما في قولهم حمل فلان الثقل وآلم زيد بالضرب وليس هذا من قبيل  
 المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على أن الفعل منه (والجواب بعدم ما تقدم في الافعال المباشرة)  
 من أن الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار أنها ادواع فيخلق الله الفعل عقيبها وأن استحقاق المدح  
 والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات وأما حديث  
 النسبة فبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (انه) اي الجواب بعدم  
 ما تقدم انه (لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك) هذا الجار  
 متعلق بقوله لا يكفي اي لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما جرى عادته بايجاد هذه الافعال  
 التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفي ذلك في حسن الامر والنهي والمدح  
 والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم وأجاب الا مدي عما جعله  
 وجهها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من أن كل عاقل يجد من نفسه أن فعله الاختياري مقارن  
 لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان  
 سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات  
 اذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب  
 قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه أن يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له  
 لا مجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد لا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعاً  
 واجاب عما جعله وجهان يانين بما سبق في خلق الاعمال وهو أن الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة  
 المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة وأجاب عن الوجوه الثلاثة  
 المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب  
 القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر  
 فلا يصح دعوى الضرورة وتأيدها (ولما بطلنا أصل التوليذ بطل ما هو متفترع عليه) فلا حاجة  
 الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكنا ذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والتنافي  
 (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة  
 (أن يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والالجار اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد)  
 وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بل اريسة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة قد جاز  
 وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز



حل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه (أي في الجبل من قدرة الذرة) أعداد من الجبل موازية لأعداد  
 أجزائه فيرتفع الجبل (بها) أي تلك الأعداد من الجبل (وذلك محال ضرورة والجواب أنه) أي القول  
 بامتناع اجتماعهما (بناقض أصلكم في جواز اجتماع المثليين) في محل واحد فان المعتزلة يجوزوا اجتماعهما  
 مطلقا لا شريطة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر  
 في المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثليين  
 (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (في عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما أن وقوعه  
 تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثليين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل  
 من المباشرة والتولد بلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجهها آخر وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع  
 بالتولد لا في غيره وذلك التأثير على سبيل البديل لما ذكرنا لا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه  
 وهذا الوجه هو المفهوم من ابتكار الأفكار والموافق لذلك لفظة العين (الثاني) من الفروع (قد منع بعض  
 المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية  
 من غير توسط سبب (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه والاحتجاج في فعله إلى سبب) هو المولد  
 لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب أن ذلك) أي لزوم  
 احتياج الباري (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما أوردناه  
 على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال به أبو هاشم أيضا  
 في الغائب في أحد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا (مع أنه) أي الاحتجاج إلى السبب المولد (لا يزيد  
 على امتناع وجود الأعراض بدون محالها) اذهننا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد  
 الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتجاج في الحقيقة راجع  
 إلى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد  
 (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الريح العاصفة) واعتمادها عليها  
 (ولاشك أن حركة الريح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الأغصان والأوراق  
 من فعله توليدا (والجواب ما سبق في فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له  
 لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة (الثالث) من الفروع  
 (قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعني أنه اذا غفل عن النظر والعلم  
 بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة  
 بالقدرة وذلك لوجهين أشار إلى أولهما بقوله (بل هو) أي تذكر النظر (ضروري من فعل الله)  
 تعالى وليس مقدر للشيء (فلو وقعت المعرفة بالله به) أي بالنظر حال كونه (متذكرا  
 لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله أيضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن أن تكون  
 مأمورا بها وهو باطل إجماعا وأشار إلى ثانيهما بقوله (ولأنه) أي تذكر النظر (حينئذ) أي حين كونه  
 مولدا (يولد العلم ولو عارضه الشبهة) أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل  
 معارضتها كهو بعدها (وجواب الأول ما مر) من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور  
 للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الأعمال (و) جواب (الثاني) لأن سلم إمكان عروض الشبهة  
 مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه (ولا يمتنع التولد عند عدمها كما في ابتداء النظر) أي وان سلمنا  
 إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة  
 ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليد مولد لا يمنع ذلك توليده  
 حال عدمها (فإن قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده  
 (دفع فعل العبد لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليدا ابتداء النظر الذي هو فعل العبد



ايضا (قلنا يلزمكم مثله في امسالة الايد القوي الشيء) الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه  
(من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشيء فعلا (مباشرا للرب او متولدا من فعله) الذي  
هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك القروع (الاصوات والالام الحاصلة  
بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض  
واصطكاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة  
لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لان سلم انها سبب بل جاز أن تكون شروط الوقوعها من القدرة  
مباشرة (وزاد ابو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه  
ما عرفت آنفا (ومنعه ابو علي في التأليف القائم بجسمين هما واحدهما محل القدرة كن ضم اصبعه  
الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم  
بجسمين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد  
في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها  
القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما تولده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولده  
حال حدوثه ودوامه) اذ لم يمنع ما منع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي) اي تفرق  
الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لاحال البقاء (والثاني كلا اعتماد  
اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الادمي  
ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا أن كلاما من المجاورة والوهي في ابتداءه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع  
من التوليد لم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث  
توليدهما في البقاء ولو أخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا في التوليد لم يمتنع ذلك في جميع  
الاسباب المولدة ولم يتولوا به (السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) اي الحاصل عقبيه هل  
هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فتفاه قوم وابته آخرون (والثاني له مراغم لاصله) في التوليد  
لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات (والثالث له مراغم للاجماع) فان  
الامة اجمعت على أن المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال  
تعالى هو يحيي ويميت ربى الذى يحيي ويميت \* السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل  
بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك (ككون الدبس وطعمه الحاصلين  
بضربه بالمسواط) عند طبعه (فأثبت قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لخصوله بفعله)  
وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم  
وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والالحاصل ذلك) الطعم والالون (بالضرب) او نحوه من افعال العبد  
(في كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركيها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل  
الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض  
(الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منه في جسم  
آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد  
على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابو هاشم  
في المعتمد من قوله انه يتولد من الوهي) وكأنه أخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال  
(والوهي) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد  
الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يؤلم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب)  
ذلك الاعتماد (فيهما من الوهي) فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز  
فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف



اسبابها (والجواب أن اختلاف الوهي المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد أي في أن كلامهم ما اختلف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) أي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به والحاصل أنكم جؤزتم استناد الوهي المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجؤزون استناد الالم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وايضاً فيبطله) أي يبطل تولد الالم من الوهي (تفاوت الالم تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب) فإن هذين الالمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هـذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين (بل ربما كان ما يحصل من الوهي بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع أن حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولداً منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن أحداث الالم بلا وهي من الله تعالى أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فن لم يجؤز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتولده إياه ومن جؤز التولية في أفعاله جؤز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهي ويعلم من كونه مبني على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة هـ هنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى أحداث الالم بالوهي أولاً وحينئذ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة إلى إفراده ولذلك لم يذكره الأمدى \* (المقصد \* الثالث في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانهقد عليها الإجماع وهم يؤولونها \* الأول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والأكنة) وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه (ونحوها) كالأقفال في قوله تعالى أم على قلوب أقفالها فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصيح تسميته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الاطراد الآن يمنع مانع والأصل عدمه فن ادعاه يحتاج إلى البيان والمعتزلة (أولوها بوجوه \* الأول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) إلى آخر الآيات (أي سماها مختوماً عليها) ومطبوعاً عليها ومجوعاً عليها أكنة وأقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوها الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثا) أي سموهم بذلك ووصفوههم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي (الثاني) وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما (وسمها) أي وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سماتاً تتميز بها عن قلوب الأبرار وتبين تلك السمات للملائكة فيذوقون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمته يتحقق به آذنه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لا تزجاره عنه (الثالث) وهو لكعبي (منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعله أنه لا يتفهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكانهم ختم على قلوبهم) لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (من يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه لأن الفعل بلا إخلاص كالفعل وهو) أي ما ذكره من التأويل (مع الابتداء على أصلهم الفاسد) وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجؤز استناده إلى الله سبحانه وسبباً يبيح فساداً (يبطله) ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم



أندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله ختم استئناف لبيان السبب (وثني مما ذكرتم لا يصلح لذلك) أي السكونية سببا لامتناع الإيمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الإيمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاختلاص لا يقتضي امتناع الإيمان فلا يصح الحمل عليها (الثنائي) من تلك الأمور التي يؤولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لأن الموافقة انما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيء الموافقة وقال إمام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقية أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان والمعتزلة (أقولهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة) وإيضاح سبيل المرشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى وأما عود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يظله) أي هذا التأويل (أمور الأول إجماع الأئمة على اختلاف الناس فيهما) أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الأئمة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلهما بها \* (الثنائي الدعاء بهما نحو اللهم اهتنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بمحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه) \* الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بهما في المتعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا يمدح به أصلا فلا يصح حملهما على الدعوة \* (الثالث) من تلك الأمور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله انه يموت فيه) فالمتقول عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق من أمته أجلاها وما يستأخرون فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل يولد موته من فعل القاتل) فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لو لم يقتل لغاش إلى أمده وأجله) الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له (وآدعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بدم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (مينا بأجله) الذي قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو) أي القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امر) لا مباشرة ولا توليد اذ كان لا يستحق الذم (عقلا ولا شرعا) لكنه مذموم فيه ما قطع اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانه ربما قتل في المهمة الواحدة) ألوف ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجرم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم إلى ان ما لا يخالف العادة) كما في قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالاجل منسوب إلى القاتل والفرق غير بين في العقل) لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلماذا كان احدهما باجله دون الآخر (ولو لا روم الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح في المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لظواهر المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى فلا امتناع فيه فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذ انسبوا الجميع إليه والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء \* (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزقه من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شيء ليس) ما ذكره



تحدد الرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالخلال وذلك لأن مذهب الاشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما ورجعنا قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى وعمارزقناهم ينفقون اجيب بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (واما هم) اى المعتزلة (ففسروه بالخلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) فليها ثم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروه اخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقلين فانها منشأ لا باطل كثير متفرعة عليهم وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس في الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضة منهم على البيع والشراء بمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى \* المقصد \* الرابع انه تعالى يريد لجميع الكائنات غير مریدا لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا في التفصيل (منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر أو الفسق مرادة لله تعالى (لا يهاجم الكفر) وهو أن الكفر والفسق مأثور به لما ذهب اليه بعض العلماء من أن الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق (الى التوقيف) والا اعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القرودة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما فى السموات والارض) اى هو ما لكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لايها مضافا غير الملك اليه) ومنهم من جوز أن يقال الله مرید للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مرید) بجميع افعاله غير ارادته الحادثة عنده من اثبتها وأما افعال العباد فهو مرید (للمأمر به) منها (ككراهه للمعاصي والكفر) وتفصيله أن فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لئلا ما انه مرید للكائنات) بأسرها (فلأنه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكرامه مریده) بالضرورة (وأیضا) قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) اى من الصفة المرجحة فى ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مرید لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لا ممتنع أن يتقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالة العالم باستحالة الشئ لا يريد) بالضرورة وأیضا لو اراده فاما أن يقع فيلزم الانقلاب اولاً فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلما معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان



الكافر من ادله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممنوع فلا وجه لترجيح الصفة (وبعض هذا) الذي هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قواهم ماشاء الله كان وما لم يشاء لم يكن) فان هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلاقته الامة بالقبول فيصح أن يكون مؤيدا بل ربما يحتج به أيضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بانفعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاقل) وهو ماشاء الله كان (دليل الثاني) وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله (والثاني) اعني ما لم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية \* (الاول لو كان تعالى مريدا للكفر الكافر وقد امره بالايان فالامر بخلاف ما يريد به) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه في احكام الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الامر بخلاف ما يريد به عند سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به بوضعه وجوه ثلاثة \* الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قديما مره ولا يريد منه الفعل) أما الاول وهو أن الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) أما الثاني وهو أنه لا يريد الفعل منه فلانه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (اطاع او عصي) فلا سفه في الامر بما لا يريد الا امر \* (الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته والملك يتوعدده بالقتل ان لم يظهر عصيانته فانه يأمره بفعله) تهيدا للعدوه (ويريد عصيانته فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله) بل ما يخصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قديما مره اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا \* (الثالث ان المجيء الى الامر قديما مره ولا يريد فعل المأمور به) بل يريد خلافه ولا يعد سفيها \* (الثاني) من وجوه استدلالهم (لو كان الكفر من ادله لسكان فعله) والايان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابته وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفسكا كهاعنه في الصور المذكورة قال لا مدى ويدل على أن موافقة الارادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بآرادته فانه لا يعتد منه طاعته كيف والارادة كامننة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر من ادله الكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني ينبي عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظي) لا طائل تحته \* (الثالث لو كان الكفر من ادله تعالى لسكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحل لا الى الفاعلية) يعني أن للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجباده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا \* (الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممنوع) عندكم (كان الامر بالايان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممنوع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) السكسية (عادة) اما لاستحالة



في نفسه كالجمع بين النقيضين وأما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادات كالطيران في الحق (لأنه يكون مقدورا) بالفعل (لأنه مكلف به والإيمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح أن تتعلق به القدرة الكاسية عادة (وإن لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية به هذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة لاجتماع (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاولى) قول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركوا ولا ابأبونا ولا حرمنا من شيء) حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا اشركنا بإرادة الله ولو أراد عدم اشراكنا ما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحلات فقد استندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى كما تزعمون أنتم ثم إنه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفع الدعوى وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويض الكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق أريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالكذب) لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمطاعة (دون الكذب) لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) فإشارته إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فإنما تدل على أن ما كان سيئة أي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا (قلنا) أراد كونه (مكروها للعقلاء منكرها لهم في مجاري عاداتهم لمخالفتها المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله (مكروها) (أو) أراد بقوله مكروها كونه (منها عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للدلالة) أي جمع بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائن بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمهمة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المهمة (ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعه) ومواخذة (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه) ويؤاخذ به (ويؤيده ان العبد لا يريد الا لام والامراض) وليس مأمورا بإرادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء أعني ترك الاعتراض بغير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) أخرى (هي ادل على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم أجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القدر والالقاء وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر وتقييد المطلق من غير دلالة عليه (الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم (الخامسة انما يريد الله ليذهب بهم في الحياة الدنيا وترحق انفسهم وهم كفرون) فثبتهم على الكفر مراد الله (السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا شيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على أنه اذا اراد الله شيئا كونه على اي سر وجه ويمكن أن يستدل به على أن إيمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مراد الله إمكان مكنونا واقعا لكانه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكويته فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم (وذلك) أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير \* خامسة) للمقصد الرابع (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود ما خير محض) لا شرف فيه أصلا (كالقول والادلال) وأما الخير غالب عليه كافي هذا العالم) الواقع تحت ككرة القمر (فان المرض مثلا وان كان



كثيرا فالصحة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالوجود عندهم منحصر في هذين القسمين  
 وأما ما يكون شرّا محضاً وكان الشر فيه غالباً ومساوياً فليس شيء منهما موجوداً ولما كان لقائل  
 أن يقول لماذا لم يجزده هذا العالم عن الشرور اشارة الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من  
 الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كما افهوا القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها  
 شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعاً بالقصد الاول)  
 داخل في القضاء دخولا أصلياً ذاتياً (و) كان (الشر واقعاً بالضرورة) ودخل في القضاء دخولا بالتبع  
 (والعرض و) انما (الترم فعله) اي فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لا جعل الشر القليل شرّاً كثير  
 فليس من الحكمة ترك الماظر الذي به حياة العالم لتلاي شهم به دور معدودة اولاً يتألم) به (سابع في البر  
 أو البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم أنها اذا قطعت سلم باقي البدن والاسرى  
 الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريد تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم  
 شراً قليلاً لا بد للعاقل أن يختاره وان احتزر عنه حتى هلك لم يعد عاقلاً فضلاً عن أن يعدّ حكيماً  
 فاعلاماً بفعله على ما ينبغي واعلم أن قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على  
 ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها  
 وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن  
 النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث  
 جعلها على أحسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينيّ بأسبابها  
 على الوجه الذي تقرّر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية  
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى  
 اختيار العباد وقدرتهم\* (المقصد\* الخامس في الحسن والقبح\* القبيح) عندنا (مانع عنه شرعاً)  
 نهي تحريم أو تنزيه (والحسن بخلافه) اي ما لم ينه عنه شرعاً كالواجب والمندوب والمباح فان المباح  
 عندنا كثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدأ بالاتفاق وأما فعل الهائم  
 فتدقيق انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في  
 حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اي حسن الاشياء وقبحها (عائداً الى امر حقيقي) حاصل (في العقل)  
 قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعم المعتزلة (بل الشرع هو المذهب والمبين) فلا حسن  
 ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن  
 ممتهماً وانقلب الامر) فصار القبح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن  
 الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن او قبح في نفسه) اما لذاته  
 واما للصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن  
 والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف  
 حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له أن يكشف عما تغير  
 الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه (ولا بد أولاً) اي قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع)  
 ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد (فتقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال  
 لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان  
 (يقال العلم حسن) اي لمن انصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) اي لمن اتصف به نقصان واتضاع  
 حال (ولانزع) في أن هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها (وان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع  
 (الثاني ملاءمة الغرض ومنافرة) فوافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن  
 حسناً ولا قبيحاً (وقد يعبر عنهما) اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن



ما فيه مصلحة والقبیح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما (وذلك ايضا عقلي) اي مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على أنه امر اضافي لا صفة حقيقية والالام يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وبيض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (او الذم والعقاب) كذلك فماتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اکتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة (قد تدرک بالضرورة) من غير تأمل وفكر (لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرک بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرک بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجب الشرع (او) جهة (مقبحة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرّمه الشارع فادراك الحسن والقبیح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بل بهما اما بضرورة او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاول منهم) الى أن حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اي في الحسن والقبیح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (وذهب أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبیح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنه انتفاء الصفة المقبحة (وذهب الجبائي الى نهيه) اي نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لظمة اليتيم تأديبا وظلما (واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي الحسين القبیح ما ليس المتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) اعتبر قيد التمکن احترازا عن فعل العاجز والمجأفاته لا يوصف بقبیح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عن لم تبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمکن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شأهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له أن يفعله أن اقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويتبعه) اي يتبع هذا التعريف المذکور للقبیح تعريفان آخران له احدهما (أنه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له أن يفعله (و) ثانيهما (أنه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبي عن اتضاع حال الغير) وانخطاط شأنه واذا تصورت هذا التحرير نقول (لنا) على أن الحسن والقبیح ليسا عقليين (وجهان) الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبیح) لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اي بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه



(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (وتسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) اي عند المرجح الذي يتوقف عليه (والاجازة الفعل والتارك فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطرابا وعلى التقادير) اعني امتناع التارك وكون الفعل اتفاقيا واضطرابيا (فلا اختيار للعبد) في افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يصف شيئا منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب أما عندنا فلا نه لا مدخل للعقل فيهما وأما عندهم فلا نه من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطرابي منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكبرة ظاهرة (وايضافانه) اي دليلكم (يتقوى قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن من التارك فذاته وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى (وايضافانه) اي هذا الدليل كما يتقوى الحسن والقبح العقليين (يتقوى) أيضا (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف ما لا يطاق) ونحن لا نجوز له (وأنتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف كذلك) اي تكليفها بما لا يطاق كما لازم من دليلكم والحاصل أن كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع أنها ثابتان عندكم فانتقض دليلكم به ما فيها وجوابكم فهو جوابنا والاضطرار أن يقال انه يتقوى الشرعيين ايضا لانهم من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضا كون التكليف بأسرها تكليفها بما لا يطاق ولا فائده (وايضافا المرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا يتقوى الاختيار) بل يثبت وهذا السؤال هو الحل وما قبله اما نقض اوفي حكمه (قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرة) واختياره واستدلنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثاني) وهو النقض بافعال الباري (فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا مرجح اتفاقيا) لا اختياريا (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلة بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعله الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي (ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جازم ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضافا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار أنه يتمكن من التارك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لازم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى قديم) هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل اتقوا الاختيار والاجاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى



فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت انسان تختار الوجوب ولا محذور لان المبرج الموجب ارادته  
المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الخبر فيه قطعا وقد مر  
هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المبرج القديم (الى مرجح) آخر حتى  
يتسلسل (اذا انحرج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث  
محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (وأما الثالث)  
وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل  
فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مودور عادة) اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة  
ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي  
(وأما الرابع) وهو الحل (فقد وجدنا) من دليلنا على كون العبد مجبور او مضطرا (ان العبد غير مستقل  
باجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (يحصل) اي ذلك الداعي  
مع ما يترتب عليه (له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه) اي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم  
الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل) في العبد (كما قاله الشيخ وبين أن  
يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كما مام المحرمين (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن  
والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا \*  
(الثاني) من الوجهين وانما يتفهض حجة على غير الجبائي (لو كان قبح الكذب ذاتيا) اي لذاته اولصفة  
لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات  
وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اي الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب)  
الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعاً) فقد انصف الكذب بغاية الحسن  
(وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة  
والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد  
بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل  
ان في المعارض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا  
نقول قديضا يبق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه  
في مثل هذا المقام على عدم القصد وبالكلية او على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد  
في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كاذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يقر فيه من الحذف والزيادة  
ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن  
الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (وللاصحاب) في ابطال التحسين والتقبيح العقليين  
(مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا جاء الغد فكذبه  
اما حسن وليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه) اي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس  
ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو أن  
لا يكون قبح الكذب ذاتيا لا نقلا به حسنا وهو المطلوب (قلنا لان سلم أن مستلزم القبيح قبيح لان الحسن  
لذاته قد يستلزم القبيح فتعقد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير متمنع) فيكون مثلا الكلام الواحد  
من حيث تعلقه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله  
امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا يتفهض هذا المسلك  
حجة عليهم كما أن الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح  
باعتبار تعلقه بالخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتباره استلزامه للعصمة والانجاء وقد نهنا على ذلك  
(ونلتزم قبحه) اي قبح كلامه في الغد (مطلقا لانه قبيح امالذاته) ان كان كاذبا (واما الاستلزامه القبيح)



ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبح)  
وانت خبير بأن انقلاب الحسن الى القبح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك  
انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال  
زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقدج هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد في الدار)  
اذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه  
يستلزم كون العدم جزءا له الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط  
لا يمنع ان يكون عدميا الثالث قبحه) اي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه  
(فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلن بالكذب (فهو خبر) لأن الكذب من  
صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) اي ترتب الحروف (وتقتضي المتقدم)  
منها (عند حصول التأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور انصافه بالقبح الذي هو  
صفة ثبوتية فالمصنف رد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدى فانه  
قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمتقضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها  
والاول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لأمر ثبوتي لأن المتقضي له لا بد أن يكون  
ثبويا فلا يكون صفة لعدم والثاني باطل ايضا لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب  
ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (فلما هو) اي القبح (من صفاته النفسية)  
لامن صفاته المعنوية (فلا يستدعي عفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين  
بأن حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير  
الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى  
ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتى يمنع وقوعه صفة لأمر عدي لجواز أن يقتضي  
ذات الشيء انصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط  
انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزءا خبر كاذب أو) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فاهو جوابكم فيه  
فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) اي كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها  
(لتعلقها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللا قبح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ  
(قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدمته) فان نقيض  
العدي لا يجب أن يكون موجودا وارتضاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا  
لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقد عليه دليل كما عرفت (مع انتفاضة بالامكان والحدوث)  
فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس  
عله القبح حاصله قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله) فلو لا أن ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده  
لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لأن مقتضى القبح صفة وجودية وقد  
يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لأن قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلمته اما ذات  
الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصل قبله (قلنا) لانسلم أن القبح او علمته حاصل قبل الفعل بل (يحكم  
(العقل بانصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه  
لا انصافه بالقبح أو بما يقتضيه على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح  
عندهم انصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة في المسألة طريقتان حقيقتان وطريقتان الزاميان  
اما الحقيقة بان فاحدهما أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتلذذ وقتل الانبياء  
بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء  
(وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا)



كالأبراهمة (ولا العرف اذ العرف يختلف بالاعم) على حسب اختلاف فهم (وهذا) الذي ذكرناه  
 (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح  
 في الامور المذكورة (بمعنى الملائمة والمنافرة اوصفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في أنه ما  
 بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام  
 هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من علق له بحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه  
 الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً) بلا تردد وتوقف فلولاً أن حسنه من كوز في عقله  
 لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصاً قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه  
 قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثواب ولا شهراً) كما ان كان المنقذ طفلاً او مجنوناً  
 وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع (او دفع ضرر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق  
 فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلا أنه  
 قد تقرر في النفوس كونه ملائماً للمصلحة العامة و) كون (الكذب منافراً) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء  
 تحققه) فاخياره الصدق للملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك  
 رقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) أي يتصور اشرافه  
 على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذ اقدره فيجزم ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما)  
 الطريقان (الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من أن القبح انما  
 هو لاجل النبي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (الحسن) أي لم يمنع (منه الكذب وفي ذلك ابطال  
 للشرائع وبعبارة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذباً فلا يمكن) حينئذ  
 (تمييز النبي عن المتنبى) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة (وانه باطل اجماعاً وحسن منه)  
 ايضاً (خالق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع  
 الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه  
 اذ يجوز أن يكون له مدرك آخر (وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلماً (ودلالة المعجزة) على  
 صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها  
 ممنوعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس  
 (وسياق وثانيهما الاجماع على تامل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن  
 والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لا يمنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعطل اكثر  
 الوقائع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء  
 كما ترى) من أن المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرة ولا نزاع في أنه عقلي نعم رعايته  
 تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا  
 واصلكم (وقد يحتج بلزوم الختام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح  
 شرعيين (وقد مر في باب النظر) من الموقف الاول (\*) تفريع \* اذ اثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو  
 الشرع (دون العقل) ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها (للافعال قبل الشرع واما  
 المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (ينقسم الى  
 الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة  
 فندوب او تركه فكروه والا) أي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة (فباح واما ما لا يدرك  
 جهته بالعقل) لافي حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل)  
 اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقيم بالخطر والاباحة  
 والتوقف دليل الخطر أنه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لأن الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم



كما في الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد  
 مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال  
 بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآة الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه)  
 اي في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة  
 (ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به) من الثمار المطعومة وغيرها  
 (فالحكمة تقتضي اباحته) اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو  
 الا ان يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك أرى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه  
 وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ويمنع هواه وشهوته (في باب) على  
 ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (اغرض آخر لا نعلمه) واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه  
 الاباحة اذ ما لا يمنع منه فيباح الا ان يشترط في الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا  
 وكلا منافيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم  
 الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اي هناك حظر او اباحة  
 لكلا لا نعلمه (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن  
 عدم العلم (لا تعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه  
 (\* المقصد السادس \* اعلم ان الامة قد اجعت) اجماعا مريكا (على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك  
 الواجب فالاشاعة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب  
 (واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم  
 المتفق عليه (فرع المسألة المتقدمة) أعني قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب  
 الواجب عليه الا العقل) فن جعله كما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب  
 بعضها عليه (و) نحن (قد ابطالنا حكمه وبيننا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء  
 لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استعجاب منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (أوجبوا عليه) تعالى بناء  
 على اصلهم (امورا) قد ذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيافي ابطالها  
 (الاول اللطف وفسر به بانه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهى  
 الى حد الانجاء (كعبئة الانبياء فاننا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة  
 وأبعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (بنقض بامور لا تخصي  
 فاننا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام  
 الاطراف مجتهدين متقين اكان لطفوا وانتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل تجزم بعدمه) فلا يكون  
 واجبا عليه (الثاني) من الامور التي اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله  
 بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممنوع عليه تعالى واذا كان تركه ممثما كان الاتيان به واجبا (ولان  
 التكاليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما الغرض  
 اما عند الله تعالى وهو منزعه عنه أو الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما  
 اضراره وهو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لأن اصال ذلك النفع  
 واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التي كانت بها (لا تكافي النعم السابقة لكثيرها  
 وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا) ان يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره  
 بتحريك انامله فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فمختار انه  
 لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيجي عن قريب (أو) هو (لضرر قوم) كالكافرن (ونفع آخرين) كالؤمنين  
 (كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على البرار وعدل بالنسبة الى الفجار



(الثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجرا عنها فان تركه التسوية بين المطيع والعاصي) وهو قبيح كافي الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص (وفيه) اى فى تركه ايضا (اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلولا مجرم المكاف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل يجوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راغبا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويز امر جوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التى يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد فى الدنيا فيقال) اهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة ان لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى \* (حكايه) شريفة (تنهى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعرى) لاستاذهم ابي على الجبائي مائة قول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا قال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال (الاشعرى) فان قال الثالث يارب لو عمرتى فأصلح فادخل الجنة) كما دخلها اخي المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبنت) الجبائي (وترك الاشعرى مذهبهم الى المذهب الحق) الذى كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعرى (المعتزلة) ثم اشتغل بهم قواعدهم وتشديد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا الآلام ان وقع جراحا صدر عن العبد من سيئة) كالم الحدة (لم يجب على الله عوضه والا) اى وان لم يقع جراح (فان كان الآلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المولى عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه) اى لا يتقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذى هو وجوب العوض المعترف عندهم بأنه تقع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل \* (الاول قال طائفة) كأبي هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض فى الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون فى الآخرة) لوجوب دوامه (كالنواب) وذلك لأن انقطاعه يوجب ألما فيستحق بهذا الألم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع \* (الثانى هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك \* (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) اولافن قال بالاحباط تمسك بأنه لو لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر واجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى أن عوض اهل النار باسقاط جزم من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف \* (الرابع هل يجوز اصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم ام لا) يجوز \* (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق النفضل (مخالف للحكمة) \* السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفاله ولغيره



اذ يصير ذلك) الا يلام (عبارة له تزجره عن القبيح) يعني أن الممانعين من جواز التفضل بمنزل ما يوصل عوضا  
 اختلفوا بجوز بعضهم الا يلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شئ آخر  
 وهو أن يكون لطفا زاجرا له وغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض من الله يجب  
 أن يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام  
 الآمدى هو أن الممانعين من جواز التفضل بجوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبانى وابى الهذيل  
 وقدماء المعتزلة والمجوزين لهم لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار الغيرة لك الآلام وكونها  
 الطافا في زجرناو عن غوايته وذهب عباد الضمير الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير  
 تعويض وذهب ابو هاشم الى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمنزل العوض  
 الا اذا علم الله انه لا يتفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب \* (السابع  
 البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقامى  
 مثلها اولا تعوض وان عوّضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة  
 فهل هو (في الجنة) او في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخاق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير  
 منقطع هذه اختلافاتهم (على أن منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام  
 دخولها الجنة وخلق العقل فيها \* المقصد \* السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا)  
 في المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شئ ولا يقع منه شئ اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد  
 لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبه عقلا) كما في الشاهد (فان من كاف الاعمى نقط المصاحف  
 والزمن المشى الى اقاصى البلاد وعبدوا الطيران الى السماء عتسفوا ووقع ذلك في بداية العقول وكان  
 كامر الجناد) الذى لا شك في كونه سفها (واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها أن يمنع الفعل اعلم الله  
 بعدم وقوعه او) تعلق (ارادته واخباره) بعدمه (فان مثله لا تعلق به القدرة الحادثة لان القدرة  
 الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تعلق به حال  
 وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع الجماعا والالم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا) بالايان  
 وترك الكباير بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (واقعاها  
 ان يمنع لنفس مفهومه بجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره)  
 وهو مختلف فيه (فما من قال لو لم يتصور) الممتنع لذاته (لا ممتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره  
 و) امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره  
 واقعا) اى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لا بد أن يتصور او لا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه  
 ثم يطلبه (وهو) اى التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتفها هنا) اى فى الممتنع لنفس مفهومه  
 (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على  
 خلاف مائة تضيقه ذاته لذاته لا يكون تصوره بل شئ آخر كن يتصور اربعة ليست بزواج فانه  
 لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على احد وجهين (امامنفيا بمعنى انه  
 ليس لثبوت مفهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد  
 والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) اى تصوره على أحد هذين الوجهين كاف  
 فى الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولامستلزم له صرح ابن سينا به) اى بأن  
 تصوره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم (ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له)  
 كما اشترنا اليه هناك أيضا (واعلم) (مراد من قال المستحيل لا يعلم) اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته  
 (المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به  
 لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق



بايجاد الجواهر أصلا (ام لا) بأن يكون من جنس ماتهعلق به لكن يكون من نوع او صنف لاتعلق به  
 (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) اى التكليف بما لا يطاق عادة (نحوه) نحن (وان لم يقع  
 بالاستقراء واقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) اى بما  
 ذكرناه من التفصيل وتحرير المنازع فيه (يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب)  
 وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) اذ لم يجوزوه أحد ولقائل  
 ان يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وأن بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر  
 بأن هو لا يجوزونه (\*) المقصد \* الثامن في أن افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب  
 الاشاعرة) وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك  
 جهابذة الحكماء وطوائف الالهييين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء  
 لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) في اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من  
 انه لا يجب عليه) تعالى (شئ) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض (ولا يوجب منه شئ) فلا يوجب  
 أن تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يطلان المذهبين معا  
 اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا \* (احدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة او دفع  
 مفسدة (لكن) هو (ناقض لذاته مستكمل لا يتحصّل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو  
 اصلح له من عدمه) وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا  
 بالقياس اليه لا يكون باعثاله على الفعل وسبب الاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب  
 أن يكون وجوده اصلح للفاعل وأليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا  
 بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لانسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم  
 من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا  
 لغرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك  
 في حقه تعالى محال لتعالیه عن الضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا الى عباده وهو  
 الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان  
 اليه (ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الازام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع  
 والاحسان ما هو اولى به واصلح له (والا) اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا (لم يصلح  
 أن يكون غرضه) لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى  
 بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا غيرهم ضرورة  
 وثانيهما) اى ثانی الوجهين (ان غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) اى  
 يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه)  
 فيما سلف (فلا يكون شئ من الكائنات) والحوادث (الافعاله) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا  
 واسطة (لا غرض للفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشئ (الا به ليصلح) أن يكون  
 (غرضا لذلك الفعل) حاصل بتوسطه (وليس جعل البعض) من افعاله وآثاره (غرضا اولى من البعض)  
 الا آخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الا آخر على تقدير استنادها بامرها اليه على سواء فجعل بعضها  
 غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحيث فلا يتصور تعليل في افعاله أصلا (وأیضا) اذا علت  
 افعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والانسالت الاغراض  
 الى ما لانهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (اغرض آخر) لانه خلاف  
 ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو  
 الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير



الاعتباري (احتجوا) أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض  
 عبث وأنه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالماً بقبحه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله  
 من غرض يعود إلى غيره نفياً للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه)  
 من الأفعال (فهو أول المسألة) المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه  
 أصلاً وأنتم تمنعونه وتعيرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وإن أردتم) بالعبث (أمراً آخر فلا بد) لكم  
 أولاً (من تصويره) أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى تفهمه وتتصوره (ثم) لا بد ثانياً (من تقريره) أي  
 بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلقه من الغرض (ثم) لا بد ثالثاً (من الدلالة على امتناعه) أي  
 استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال  
 في الجواب إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشقة على حكم  
 ومصالح لا تخص راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعلا مقتضية  
 لفاعليته فلا تكون أغراضه ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استحالة بها بل تكون غايات ومنافع  
 لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد وما ورد  
 من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة  
 الغائية \* (تذنب \* إذا قيل لهم) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكليفات  
 الشاقة التي لا تنفع فيها لله تعالى عنه ولا للعباد لأنها مشقة يلاحظ قالوا الغرض فيها) عائد  
 إلى العباد وهو (تعريض العباد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فإن الثواب تعظيم) أي منفعة  
 دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام (وهو) أي التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلاً لا يرى  
 أن السلطان إذا أمر بربال وإعطائه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستجب منه أصلاً بل عذ جوداً  
 وفضلاً واغناء للفقير وتبعية له عن ساحة الهوان بالكلمة لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه  
 معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استجب منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل  
 وقلة الدراية قاله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن  
 ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق كافهم ما يستحقونه به (فيقال لهم  
 لأنسلم أن التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هنالك أصلاً ولو سلم قبحه فأنما يقبح ممن يجوز عليه الاتضاع  
 والتضرع لآمن الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يخص من النعم في الدنيا)  
 وأنت خير بأن المستجب عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع  
 فلا يجدي دفعه (وإن سلم قبحه) من الله تعالى أيضاً (فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق)  
 العظيمة (أذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً) مساوياً لها (لا يرى أن في التلطف بكلمة الشهادة  
 من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي)  
 من ظالم يريد أهلاً له (أو تعهد قاعدة خيراً أو دفع شرّ عام) إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد  
 على ثواب كثير من العبادات وإن كانت أشق منها (وما يروى) من (أن أفضل العبادات أحزها)  
 أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينبغي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثواباً إذا كان أكثر  
 مصلحة وأعظم فائدة وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف به أعمارياً  
 عن الغرض (ثم انه) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر  
 والفاسق للعذاب) إذ لولا التكليف لم يستحق عقاباً (ومن أين لكم أن ذلك) أي التعريض للثواب  
 (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب بل نقول إن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة  
 وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضاً للحكيم العالم بأحوال الأشياء  
 كلها إلا أن يأتى بالأفعال على وجهها فيبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف \* (المرصد \* السابع \*



في أسماء الله تعالى (وبه تنهى مباحث الالهيات) وفيه مقاصد \* المقصد \* الاول الاسم غير التسمية  
 لانها تخصيص الاسم ووضعها لشيء ولاشك انه) اي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) اي للاسم  
 كما تشهد به البدئية (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه منقضى) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم  
 كذلك) وذهب بعضهم الى أن التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك  
 ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك  
 عاقل في انه ليس النزاع في لفظة ف رس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره) فان هذا  
 مما لا يشك به على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام) هو الذات  
 (باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبي عنه فاذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (قد يكون الاسم)  
 اي مدلوله (عين المسمى) اي ذاته من حيث هي (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه  
 وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولاشك انها) اي تلك التسمية (غيره  
 وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والتقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها)  
 اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة  
 قال الامدني اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى أن التسمية هي  
 نفس الاقوال الدالة وأن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى أن  
 كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل  
 على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها  
 ما هو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخالقه غير ذاته ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً  
 كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى أن الاسم  
 هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب  
 الى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن  
 ولا يخفى عليك أن النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظة اسم م وانها تطلق على اللفاظ فيكون  
 الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى  
 وكذا الاستعمالات ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم  
 ربك اي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليك \* لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام  
 الرازي المشهور عن اصحابنا أن الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما  
 لان النسبة وطرفيهما متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم  
 هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى  
 فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى  
 المجرد عن الزمان ومن جملة تلك اللفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فانه ههنا الاسم  
 والمسمى قال فهذا ما عندى في هذه المسئلة \* (المقصد \* الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم) الذي  
 يطلق على الشيء (اما ان يؤخذ من الذات) بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (او من جزئها  
 او من وصفها الخارجى او من الفعل) الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم تنظر أيها  
 يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فن ذهب الى جواز تعقل  
 ذاته جواز أن يكون له اسم بازاء حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسماً  
 مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم  
 فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز أن  
 يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهمها باعتبار ما لا يمكنها ويكون



ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (وأما المأخوذ من الجزئية) كالجسم للانسان مثلا (ففعال عليه) تعالى (لما بينا) من (أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخلى في مفهوم الاسم (بخائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالى (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (وأما المأخوذ من الفعل بخائز) في حقه تعالى أيضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلهما فيما يتبعه من المقصد \* المقصد \* الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعية في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم بسببه غفلة ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابتدع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهى باطلا اعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراك كابل لابتدع من الاستناد الى اذن الشرع (والذى ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد من احصاها دخل الجنة وايس فيها تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور انه قد ورد التوقيف بغيرها أما في القرآن فيكاملولى والنصير والغالب والظاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنان والمانان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالنمام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرًا وتعدادها عددا واما ايمانها وقبيلها بحقوقها وبالجملة (فلنحصرها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) اى لا يطلق على غيره اصلا (وقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن ابى حنيفة والشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى رحمهم الله (وقيل مشتق واصله الاله حذف الهمزة ثقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية) هي كونه معبودا للخلائق ومحاررا للعقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (اى مریدا الانعام على الخلق فرجعهم ما صفة



(الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملاك اى يعز) من يشاء  
 (ويذل) من يشاء (ولا يذل) اى يتمتع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة  
 فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (المبرأ عن المعاييب وقيل) هو (الذى لا يدركه الاوهام والابصار  
 فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا في ذاته وصفاته وفعاله  
 (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل  
 يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولاً من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما  
 اخبر به **ك**الوحدانية مثلاً في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به في تبليغهم عنه  
 (اماً بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل  
 وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية وقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين  
 (من الفزع الاكبر اماً بفعله) وايجاده (الامن) والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره)  
 اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهمين) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهداً تارة (بالعلم)  
 فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن  
 (الامين اى الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل)  
 معناه (لا اب له ولا ام وقيل لا يحيط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام او الذى لا يخالف  
 او الذى لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشئ  
 يعز بالكسر فى المستقبل اذ لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذ تعذر وحاصل الكل يرجع  
 الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية  
 هى التعذيب او الاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزز) اى من قدر وغلب  
 سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر  
 العظم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه  
 (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريد) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال)  
 فانه سبحانه متعال عن أن تنال يد الاقمار أو يحيط به اذ لا ابصار (ومنه تحلة تجارة) اذا طالت  
 وقصرت الايدي عن أن تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بما كان  
 وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه الذى لا يتنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه  
 الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) **ك**ذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله  
 (اى اتفقت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى اتفقت عنه تلك الصفات (وحصل له  
 جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والسيوتية معاً (المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى)  
 معنى (العظيم) وقال الغزالي رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيراً بالاضافة الى ذاته  
 فان كانت هذه الرؤية صادقة **ك**كان التكبر حقاً وصاحبه محققاً ولا يتصور ذلك على الاطلاق  
 الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلاً والمتكبر مبطلاً (الخالق البارئ معناه واحد) اى (المختص  
 باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء  
 الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي رحمه الله قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق  
 والاختراع والاولى أن يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولاً الى التقدير وثانياً الى الابدان  
 على وفق ذلك التقدير وثالثاً الى التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبينه الباني ثم يزينه  
 النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب  
 صور الخلق أحسن ترتيب ويزينها كمال تزيين (الغفار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها)  
 فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية



سلبية (الوهاب كثر العطاء) بلا غرض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء)  
 من الحيوان ما ينتفع به من مأكل ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير  
 وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو)  
 أي الحكم (أما بالأخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع إلى صفة القدرة  
 والإرادة والفتح بمعنى الحاكم مشتق من الفتح وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا  
 وبين قومنا بالحق أي احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة البعاج) وهي الحديدة المانعة  
 من إجماع الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض  
 المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العظية (الحافض) دافع البلية (من الخفض  
 وهو الخط والوضع الرفع المعطي للمنازل المعز معطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب  
 معطي القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لخط المنزلة) فهذه كلها صفات فعلية (السميع  
 البصير ظاهر) معناه مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو  
 الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات (العدل لا يقيم منه ما يفعل) فهو صفة سلبية  
 (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون (وقيل العالم بالخفيات)  
 فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر)  
 فصفة كلامية (الحليم لا يعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدّر فيرجع إلى السلب (العظيم قد مر)  
 معناه في تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلفظ على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي  
 على الشكر) فإن جزاء الشيء يسمى باسمه (وقيل) معناه أنه (يشيب على القليل) من الطاعة (الكثير)  
 من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المتن على من أطاعه) فيكون صفة كلامية  
 (العلي الكبير) هما (كالتكبر) في المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو  
 والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لا يشغله شيء عن شيء) فيرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الأشياء)  
 فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع (المقيت خالق الأقوات وقيل المقدر) فيرجع على التقديرين  
 إلى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره فيرجع إلى العلم  
 وقيل المقدر فيرجع إلى القدرة (الحسيب الكافي يخلق ما يكفي العباد) في مصالحهم ومهماتهم  
 فهو صفة فعلية من قولهم أكرمني فلان واحسبني أي اعطاني حتى قلت حسبي (وقيل المحاسب  
 بإخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية (الجليل كالتكبر) وقيل هو المتصف  
 بصفة الجلال والجمال (الكريم ذو الجود وقيل المقدر على الجود) ومرجعهما الفعل  
 والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لنفائسها فيرجع إلى صفة إضافية  
 (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالي هو أخص من الحفيظ لأن الرقيب هو  
 الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً ولا لحظة ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه  
 الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار  
 الزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن تناول (المجيب يجيب الادعية الواسع)  
 هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله  
 شأن عن شأن (الحكيم) ذو الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والاتباع بالأفعال على  
 ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الأحكام وهو اتقان التدبير وإحسان التقدير (الودود المودود)  
 من الود وهو المحبة (كلحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور  
 بمعنى الصابر (أي يودّ ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل أفعاله وقيل الكثير أفضاله وقيل لا يشارك  
 فيما له من أوصاف المدح الباعث المعيد للخلاق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر)



الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اى لا يقتصر في وجوده الى غيره (وقيل) معناه (الحق اى  
 الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكل  
 اليه ذلك) فان عبادته ووكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل امر  
 المتين) قال الامدى معناه نفي النهاية في القدرة يعنى أن قدرته لا تنهاى وفي عبارة الكتاب (هى النهاية  
 في القدرة) ولا يبعد أن يكون تعحيقا والظاهر أن يراد أن المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية  
 وذلك اذا كانت غير متناهية (الولى الحافظ للولاية) اى النصرة فعنه الناصر وقيل هو بمعنى  
 المتولى للأمر والقائم به (الحمد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصى العالم وقيل المنبئ عن عدد  
 كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم ان ان تحصوه اى ان تطبقوه المبدئ  
 المتفضل بابتداء النعم المعيد بعيد الخلق) بعدهلاكه (المحي خالق الحياة المميت خالق الموت  
 الحى ظاهر) مما مر (القيوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها  
 فهو صفة فعلية (الواجد الغنى) اى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد  
 العالى) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قدمر  
 تفسيره) اى علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شئ في ماهيته وصفات كماله  
 وقد روى الواحد بديل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لا تركيب فيه وواحد  
 في الصفات اى لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل)  
 معناه (الحليم) اى الذى لا يستغزى ولا تعلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالى الدرجة  
 وقيل المدعو المسؤول) الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية  
 (وقيل الصمد ما لا جوف له) اى المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام  
 (القادر المقدر) كلاهما (ظاهر) والثانى ابلغ من الاول (المقدم المؤخر) يقدم من يشاء ويؤخر  
 من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال) اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس  
 بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب)  
 فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لا تدركه اصلا  
 فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخصيات الوالى المالك المتعالى كالعلى) مع نوع من المبالغة  
 (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عبادته اذا تابوا اليه) من المعاصى (المتقم  
 المعاقب لمن عصاه العفو الماسح) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المرید  
 للتحقيق) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والاکرام  
 كالجليل) قال الامدى هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من اقسط اى عدل وقسط  
 اى جار (الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنى لا يفتقر الى شئ الغنى المحسن لاحوال الخلق  
 المانع لما يشاء من المنافع الضارة النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره  
 (الهادى يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البديع اى المبدع) فانه الذى فطر الخلاق بلا احتذاء  
 مثال وقيل بديع فى نفسه لا مثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد  
 العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقدمر فهدهى الاسماء الحسنى) الواردة  
 في الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (وبرحنا) بمنه  
 وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الامدى في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار  
 تقريرا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة  
 في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة \* (الموقف السادس  
 في السمعيات) \* اى في الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة او توقف هى على السمع كالعباد



واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراد) اربعة ثلاثة منها  
 في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا \* (المرصد  
 الاول \* في النبوات وفيه مقاصد) تسعة \* (المقصد \* الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في  
 العرف عن مسماء اللغوى) الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي (فقبل هو المنبى) واشتقاقه (من النبأ)  
 فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله  
 تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال نبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول  
 عن الله موصوف بذلك (لعلو شأنه) وسطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله  
 تعالى واما) مسماء (في العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى  
 ممن اصطفاه من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا اراد الى الناس جميعا (او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ)  
 المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) اى في الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال  
 المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانتقاعات (ولا استعداد) ذاتى من صفاء الجوهر  
 وذكره الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة راحة  
 وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو اعلم حيث يجعل رسالته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع  
 خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذى ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذى يفعل ما يشاء  
 ويختار ما يريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اى النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره  
 (احدها) اى احد الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية  
 (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي  
 لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث  
 في هذا العالم) العنصرى السالك الفاسد (لكونها مبادى له فقد تصل) النفس الناطقة (بها) اى  
 بتلك المجردات اتصالا معنويا وتجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث  
 (فتحكمها) اى يرسم فيها من تلك الصور ما تستعده لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها امرأة اخرى  
 فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (ويؤيده) اى يدل على جواز ما قلنا من أن تكون  
 للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) اى رؤية النفوس البشرية (وما عليها من التفاوت) في  
 ادراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتنا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التي تدرك  
 النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد  
 يفقه قولا وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فمن قلت شواغله لرياضة)  
 بانواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الالة (او نوم) يقطع به  
 احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطمعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به السامع والتجارب  
 بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذا الاطلاع على جميع المغيبات  
 لا يجب للنبي اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستنكرت من الخير  
 وما مسنى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لا يختص به) اى بالنبي (كما اقررت به) حيث  
 جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمى فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) اى الاطلاع  
 المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدرة وشدة قوتها على قطع التعالق والتوجه  
 الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة  
 في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى على القول  
 بالوجوب بالذات (و) نقول ايضا (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية  
 وانتقاسها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطائية) لا تقيد الاطناضعيفا (وثانيها)



اى ثانياً تلك الامور المختصة بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر  
 مطبوعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركته وسكاته على وجوه شتى وانحاء مختلفة  
 بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهي  
 بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما نشاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل  
 والغضب) هذا نشر على ترتيب اللق (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض  
 بتصور السقوط وان كان ممشاه في غيرها) اى في المواضع السافلة (اقل عرضاً)  
 واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد أن تقوى  
 نفس النبي) بحيث تتقادله الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته  
 في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجمله  
 تتصرف نفسه في العنصريات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبة لمزاجه اشد واقوى بمجرد  
 الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة للعجيبه  
 من النبي (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحين  
 (قلنا هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس و اراداتها مؤثرة في الابدان (بناء على تأثير النفوس  
 في الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين  
 التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لانعطية) اى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز  
 أن يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اى ظهور الامور العجيبه الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما  
 اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحياء)  
 من الله اليه (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة اشخاص  
 يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية  
 وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة  
 المحسوسات فان القوة المخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنعشه في الحس المشترك  
 على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكه)  
 اى صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى  
 توجه) منه (قلنا هذا) الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبس) على الناس في معتقدتهم  
 (وتستر) عن شاعته (بعبارة لا يقولون بمناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم  
 اما نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا  
 وتسمى بالملا الأعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من  
 الامور العارضة للهواء المتعوج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجردات (وما له) اى ما ل ماذ كروه  
 في الخاصة الثالثة (الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للرضى والمجانين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له  
 في الخارج (على ما صرح حوايه) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك أن ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون  
 المشاهدة الحقيقية (ولو كان احداً امر او ناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا  
 باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها)  
 قطعاً (وربما خالف) مادعاً اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه  
 الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الالباء) عن  
 الانقياد لنبى نوعها (وذلت له الهمة المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الاراء فيصير) ذلك الانقياد  
 التام ظاهراً وباطناً (سبباً للقرار) اى ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان) وانما  
 كان التعاون ضرورياً لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحدهم (بما يحتاج اليه في معاشه)



من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات) وهي أن يعمل كل واحد لا يخر  
 مثل ما يعمل الاخر له (والمعاوضات) وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازا ما يأخذ منه من عمله  
 الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني  
 نوعه حتى يجز هذا ذلك ويطحن ذلك لهذا ويزرع لهذا ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه  
 صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون  
 من معاملته ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهم من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله  
 (ولو لا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشترأبت كل نفس) اي مدت عنقها (الى ما يريد غير وطمع) اي  
 ارتفع (عين كل الى ما عند الاخر فصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (الى التوائب والتشاجر)  
 اي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اي القتل (والمرج) اي الاختلاط (واختل  
 امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية  
 فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللاتقة به (وهدي) اي كل واحد منهم (الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه  
 سيما الانسان) فان العناية به في الاعطاء والهداية أكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ما عدها)  
 من تلك الانواع (وهذا) اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه  
 من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (افترى الطبيعة تمهل ذلك كلا) والحاصل أن وجود النبي  
 سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقضية لا يبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته  
 فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء \* (المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي) بحسب  
 الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيما عن امور  
 ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة \* (البحث الاول  
 في شرائطها وهي سبع) الشرط (الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) من التروك وانما اشترط  
 ذلك (لان التصديق منه) اي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول  
 التعريف (مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدررون عليه) اي على وضع ايديكم  
 على رؤسكم (ففعلا وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة) فيهم  
 على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادر عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل التروك وجوديا) بناء على انه  
 الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان المعجز  
 ان كان عدميا كما هو اصل شئنا فالمعجز هم ما عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا  
 كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم  
 مقامه الشرط (الثاني ان يكون) المعجز (خارفا للعادة اذ لا يعجز عنه) فان المعجز ينزل من الله منزلة  
 التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارفا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدق  
 الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة  
 (وشرط قوم) في المعجز (ان لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه  
 على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة  
 معجز) قال الآمدي هل تصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم  
 الى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكن كونها مقدورة له بخلق الله فيه  
 القدرة عليها انما المعجز هنالك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون  
 الى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي  
 وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث ان يتعذر  
 معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له



وهل يشترط التصريح بالتحدى (وطالب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم) (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له) اي ادعى النبوة (ان كنت نبيا فاطهر معجزا ففعل) بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احبي ميتا ففعل خارقا آخر) كنتى الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس ان لا يكون ما ادعاه واطهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم) لو قال معجزتي ان احبي هذا الميت فأحياء فكذبه فبقية احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجزا حياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) اي بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خرم ميتا في الحال) قال القاضي (بطل الابعاز لانه كان احيا للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثرا لاصحاب على انه لا بد فيهما من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه وبطال به) اي بالاتباع بذلك الخارق او بغيره (بعد) اي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعافان قال) في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلقه واستمر بين ايدينا من غلقة الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق (و) أما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناء) اي مبني (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبتله) وانما كان مبني على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتى ان لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل) ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فاثارة قولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الحنى عليه من التخلية اليابسة) فانها معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ما تقولون ايضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واطلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانباء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر في ذلك العصر وهو موسى ودود لوجودها في عصر لاني فيه هذا (وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعاني نبيا ولا يمنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (بينت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى أن تكامل فيه



شرائطها) وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به  
 عاقل (و) أما (قوله وجعلني نبيا) فهو (كقول النبي عليه السلام كنت نبيا و آدم بين الماء والطين) في أنه  
 تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه انما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى  
 (واما المتأخر) عنها (فاما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) أنه دال على الصدق بخلاف  
 المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه أصلا (واما) أن يكون تأخره (بزمان متطاوّل مثل أن يقول  
 معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه  
 دلالة (فقلل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا  
 بكونه معجزا (وانما اتفق التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته واتباعه  
 في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة  
 (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده (وقبل حصوله) أي حصول الموعود به  
 (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل بصير قوله) أي اخباره (معجزا عند  
 حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفة اعني كونه  
 معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعني أن المختار هو القول الاول لان اخباره كان  
 اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمختلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه  
 معجزا فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا  
 الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرط الانصاف الاخبار بالايجاز فقد رجع الى  
 الثالث وبطل بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابيكار الافكار \* (البحث الثاني في كيفية حصولها)  
 المذهب (عندنا) انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من  
 دعوى النبوة من ارسله الى الناس ليدعوه الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لظهارها  
 استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول  
 وفعل اما الترك فقل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب  
 النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما الصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما التصفية بضرب  
 من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج  
 الى البدن كما نشاهده في المرضى) من (ان النفس لا شغلها بمقامها مرض) من الامراض الحادة  
 وتحليلها للمواد الردئة (تنكف) وتتنع (عن التحليل) للمواد المجودة (فتمسك عن القوت) الذي تحتاج  
 اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (مالوا أمسك) أي زمانا لو أمسك عنه (في) ايام (صحته شطره) أي نصفه  
 بل عشره (هناك) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المتخبط في سلك الملاء  
 الاعلى اولى وكيف لا ومرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات  
 المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى وأما التوجه فيوجد فيه من اللذات  
 الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي  
 يطعمني ويسقيني (واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الاول من انجذاب نفسه  
 النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة  
 الى المتخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبان يفعل فعلا لا تفي به منة غيره من تنق جبال او شق بحر  
 وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تنصرف في مادة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه \* (البحث الثالث  
 في كيفية دلالاتها) على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة ك دلالة الفعل  
 على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط  
 انفسها بملولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة ك ذلك فان خوارق العادات



كانفطار السموات وانتشار الكواكب وتد كذلك الجبال يقع عند نصرتم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال  
في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة  
ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي في دور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله (وهي عندنا)  
اي الاشاعة (اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه) اي عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز  
على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم استفاؤه عادة) فلا تكون دلالة عقابية لتخلف الصدق  
عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال اناني ثم تنق الجبل واوقعه على رؤسهم وقال  
ان كذبتوني وقع عليكم وان صدقتوني انصرف عنكم فكلاما هو بائس صدقه بعد عنهم واذاهوا  
بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع  
كونه ممكنا عنه امكانا عقليا الشمول قدرته تعالى للمكانات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثالا قالوا اذا ادعى  
الرجل بمشهد الجحيم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فاحلف عادتك وقم  
من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق  
بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب  
على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعال افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويبدد المفسد  
بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى في افادته العلم بالضرورة  
العادية) اي ندعى أن ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وأن كونه مفيدا للمعلوم لنا بالضرورة العادية  
(ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير) وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب (مقدور لله تعالى  
لعموم قدرته لكنه) (ممتنع) وقوعه في حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع  
صدوره عنه كسائر القبايح (قال الشيخ وبعض اصحابنا انه) اي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور)  
في نفسه (لان لها) اي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها  
(فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) اي ذلك الوجه (بعينه  
فان دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والانفث)  
المعجز (عما يلزمه) من دلالة القطعية على مدلوله وهو ايضا محال (وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة  
بالصدق) ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفاعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات)  
كما عرفت (فاذا جوزنا انخراطها) اي انخراط العاديات (عن مجراها) العادية (جازا خلا المعجز  
عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة  
والمفروض انه جائز (واما بدور ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بالصدق الكاذب  
محال \* تذييل \* من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها (ومنهم من انكر دلالتها) على صدق مدعى  
النبوة (ومنهم من انكر العلم بها وسأثبتك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم باجوبتها \*  
المقصد \* الثالث في امكان البعثة وجنسا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع  
دال على الامكان بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من أن النظام الاكمل  
الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة  
يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من امة انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبي اليهم  
لما فيه من استصلاحهم (والا) اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب ارسال بل (حسن)  
قطعا لاعدائهم (وقال ابو هاشم يمتنع خلقه) اي خلق البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها)  
لان البعثة الخالصة عنه لا فائدة فيها (وجوزها الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة  
(و) جوزها ايضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة اولاً (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها  
(اذا اندرست وهو) اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) اي مبنى (على اصحابهم)



الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقايين وما يفتقر عا اليها من اعتبار الغرض ووجوب اللطاف  
 ورعاية الاصلح فيكون فاسدا أيضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعا (فانا) انما ادعينا الامكان  
 العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا تشبيه المنكرين) للبعثة  
 (وهم طوائف \* الاولى من احوالها) اى حكم باستحالتها ذاتها \* (الثانية من) جوارها ولكن (قال لا تخلو)  
 البعثة (عن التكليف) بأوامر ونواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لا تنفاه لازمها \* (الثالثة  
 من) جواز التكليف و (قال في العقل كفاية) في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لافائدة فيها \*  
 (الرابعة من) قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) اى دون  
 المعجزة \* (الخامسة من) جواز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة \* (السادسة  
 من سلم) دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدناها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين  
 عنها فان العلم بمحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتوازن) وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن  
 وانه لا يجدى في المسائل اليقينية \* (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتهاء الموانع السابقة لكن  
 (منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها \* (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها  
 (احتج) على استحالتها (بوجوه \* الاول المبعوث لابد أن يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله  
 ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبي  
 (الثانى ان من يلقى اليه) اى الى النبي (الوحي ان كان جسمانيا واجب أن يكون مرئيا) لكل من حضر  
 حال الالتقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك)  
 اى القاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها)  
 اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اى العلم بما ذكر  
 (لا يحصل الا بغامض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى  
 (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم او سنة بل هو مختلف  
 بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال)  
 اى يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى اى زمان كان (و) حينئذ (يلزم الخفاء  
 النبى وتبقى البعثة عبثا والا) اى وان لم يجزله الاستمهال بل وجب عليه التصديق بالامهلة (لزم التكليف  
 بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع  
 صدوره عن الحكيم سبحانه \* (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول  
 أن القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات  
 وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب  
 عن الثانى وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته  
 لا تقصر عن شئ \* (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) فى التعديل والتجوز (فلا يجب الامهال) لانا بينا  
 فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا  
 من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال  
 ولو استمهل لم يجب الامهال بل حريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة  
 بقوله (مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) فى التحسين والتقبيح  
 (وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال  
 فلا محيص لهم عن ذلك الا لزام الآن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت  
 مصالحهم) وذلك لانه يرشد هم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقتر بهم من السعادة ويبيدهم  
 عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق)



(فقال) الولد (دعني اسلكه الى أن اشاهد السبع او المهلك أليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا  
 في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك أليس منسوب الى فعل ما توجب الشفقة  
 والحنو) وبما قررناه بنسب دفع الالزام عن أصلهم أيضا الطائفة \* (الثانية من قال البعثة لا تخلو  
 عن التكليف لانه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وأيضا لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من  
 القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو لازمها (ممتنع لوجوه الأول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الأفعال  
 (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا والتكليف  
 بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل امام معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم اللا وقوع) منه  
 فعلى الأول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ) أي حين  
 اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثاني التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا قدم  
 عليه (او العقاب بالترك) اذا اجتمع عنه (وهو) أي الاضرار (قبيح) والله تعالى منزعه عنه (الثالث التكليف  
 اما لا لغرض وهو عبث) قبيح (او لغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الأغراض  
 كلها من جلب المنافع ودفع المضار (أو الى العبد وهو اما اضرار وهو ممتنع بالاجماع او نفع وتكليف  
 جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه بمنزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك والاعذب لك  
 أبدا لا يباد ولا شك أن اهتم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين  
 المطيعين (معارض بما فيه من المضرّة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك أن اضرار جماعة لمنفعة  
 آخر ينظم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (امامع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلا  
 (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه  
 تكليف بتحصيل الحاصل (واما قبل) وجود (الفعل) وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل  
 محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوز له وهو ظاهر (و) أما  
 (من جوزه) فانه (لا يقول بوقوعه ولا أن) أي ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) أي تكليف بما لا يطاق  
 والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل  
 فيكون هذا القسم باطلا عنده أيضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو  
 لبعض الصوفية) من أهل الاباحة (ان التكليف بالأفعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكير  
 في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الأفعال (ولا شك ان المصلحة  
 المتوقعة من هذا الفائق) وهو النظر فيما ذكر (تربي) أي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان  
 ممتنعا عقلا \* وجواب الأول مامر في مسألة خلق الأعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة  
 الا أن لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالتكليف  
 (و) جواب (الثاني) أن يقال (ما في التكليف من المصالح الدنيوية والاخرية تربي كثيرا على المضرّة)  
 التي هي (فيها) وترتّب الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز \* (و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل)  
 بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما اجبنا به الثاني) وهو أن نقول ان التكليف  
 لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخرية التي تربي على مضرّة التعب بمشاق الأفعال  
 وأما عقابه ابدأ فليس لانه لم يحصل منفعة له بل لانه لم يمثل امر مولاة وسيدته وفي ذلك اهانة له وان لم  
 يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضه بمضرّة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرّة مستندة  
 الى سوء اختيارهم \* (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به في هذه الحالة  
 ليس تكليفا بالمحال الذي هو محصيل الحاصل وانما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلًا بتحصيل  
 سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم  
 اذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل \* (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل)



وليس ذلك تكيفا بما لا يطاق لان التكليف (في الحال) انما هو (بالايقاع في ثاني الحال) لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اي التكليف (كلاحداث) يعني أن ما وردتموه عايناه في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيله لا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) اي الاحداث (مما لا شك فيه فها هو جوابكم) في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اي التفكير في معرفة الله وصفاته وافعاله (احدا غراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل التكليف) الطائفة (الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير أن من البراهمة من قال بنبوّة آدم فقط ومنهم من قال بنبوّة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوّة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بفساده يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فوائدها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) اي احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمه (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع المستفاد من البعثة) فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اي النبي - الشارع (كالطبيب) الخاذاق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيه) اي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) اي قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيملكهم (مع أن اشتغالهم بذلك) اي بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته) اي معرفة ما ذكر (عنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في امكان معرفة التكليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو أن الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تتمهلهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة اصلا (لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه بخار انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كذا) (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بانعدام) المدعى عقيب دعواه بلامهلة (ويوجد مثله) في أن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اي في تجويز خرق العادة (من الخلط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ أن يكون الا في الاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة الذي ثبت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تقاضاه غير الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من الفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من أول خلق السموات والارض



وما بينهما ومن انعدامها الذي نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الامثلة المذكورة  
(لا ينافي امكانها) في انفسها (وذلك كما في المحسوسات فانما نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين  
لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للمعس) الشاهد به  
شهادة موثوقا بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة  
مع امكان تقيضه في نفسه (ثم ان خرق العادة بمجازا) لنبي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل  
عصر وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امر عادي والمعجزة عندنا  
ما يقصده تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة \* الطائفة (الخامسة من قال بظهور المعجزة  
لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا  
منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجزة فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما المخالفة لنفسه  
اساء النفوس) البشرية في الماهية كإذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر  
عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو اقوى من أمر جرة اقاربه فيقوى به على فعل  
يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية (أو لكونه ساحرا) ماهر في السحر (وقد أجمع على حقيقته)  
أي على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منها ما يفترون به  
بين المرء وزوجه والسنة قصة ابيد بن الاخصم مع النبي عليه السلام ومن انكره من القدرة فقد  
خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين  
الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال  
بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بأنه قتل شخصا بسحره  
وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الامم  
(أو اطمس اختص) هو (بمعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات  
الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبية فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه  
غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا اطمس عبارة عن  
تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية اسباب لحدوث  
الكائنات العنصرية وحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل من عرف احوال القاعل  
والقابل وقد رعى الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو لخاصية بعض المركبات)  
اذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبية (كالمغناطيس) الجاذب للحديد  
(والكهرباء) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه  
حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الابرار فجاز أن يكون ذلك الخارق  
الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره  
(الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادرة على افعال  
غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد النبي ليغوى الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم  
بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا (أو الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة  
(أو) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وأتظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) أي مدعى  
النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في ألوف من  
السنين ويستتبع امر اغريبا (فأخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزات نفسه) فلا يكون حينئذ دالا على  
صدقه (الثالث) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع)  
أن لا يقصده تصديق أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى (اذ لا غرض  
واجبا) في افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق



(اذاعله) اى الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) اى ايها تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فينبأ)  
 بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بطواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ  
 الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الخارق (لتصديق  
 نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون ارهاص النبي سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي  
 قبل مبعضه وكان نور الذي كان في جبين آباءه (الخامس أنه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم  
 استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لا يوجب عندكم منه شيء) ولا سمعا للزوم الدور  
 (السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض  
 الاقطار (اولاه) اى القادر على المعارضة (تركها موضوعة) مع المدعى ومواطأة معه (في اعلاء كلمته  
 لينال من دولته حظا) وافرا (السابع اعلمهم استهانوا به أولا) وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه  
 فلم يشغلوا بمعارضته في ابتداء امره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة اتباعه (او شغلهم ما يحتاجون  
 اليه في تقويم معيشتهم عنه) اى عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمنازع) منع  
 المعارض عن اظهار ما عارض به (او ظهر ثم اخفاه اصحابه) اى اتباع المدعى (عند استيلائهم)  
 وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات)  
 الثمانية (لا يبقى لها) اى للخارق الذي سمي معجزة (دلالة على الصدق \* الجواب الاجابى ما قررناه غير  
 مرة) اى قررناه مرارا ومن جملة اجواب الطائفة الرابعة (من أن التجاوزات العقلية لا تنافي العلم  
 العادى) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلي عن الاول اننا بينا أن لا موثر في الوجود الا الله)  
 فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الإعجاز) الذي هو (كفلق البحر  
 واحياء الموتى) وبراء الاكهم والابرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة  
 فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد الإعجاز (فاما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر  
 ايضا) انه لا التباس (أو) يكون (معه) اى مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذ (فلا بد من) احدا من  
 اما (ان لا يخلفه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقه بالكاذب وانه محال)  
 على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثاني أن لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستندا الى غيره  
 (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستناد  
 ابو اسحق لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على بدا الوفاء (درجة المعجزة وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد)  
 والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقا فقط (وقال القاضي تجوز) الكرامة  
 (اذا لم تقع على طريق التعظيم والحيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة  
 عن المعجزة (بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير) كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة  
 ظاهر) فلا تشبه احدهما بالآخرى (وعن الرابع اننا نقول بالغرض) اى لا نقول بأن خالق المعجزة  
 لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى  
 (يدل على تصديقه قائم بذاته) تعالى كما أن حجرة الخلل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة  
 مع جواز حصولها بدونها أما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر وأما على القول  
 بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحجرة في ذلك الشخص من غير  
 أن تحصل فيه الخجالة (وعن الخامس قدمر) في مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب  
 عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا أتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة ومعجز  
 من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية  
 والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل  
 زمانه واستباعتهم والحكم عليهم في انفسهم ومالههم و) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها)



اى عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لا ينتدب له احد) ولا يتوجه نحو الايمان بالمعارض اصلا  
 (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالتة من جهة الصرفة  
 واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنسه امر اخارقا للعادة والاعلى  
 صدق المدعى وان كان ما أتى به مقسودا لغيره (وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته)  
 على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض  
 في بعض الاوقات والاما كن لا يوجب احتماله في الجميع) اى في جميع الاوقات والاما كن بل هذا معلوم  
 الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى  
 عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية \* الطائفة (السادسة)  
 من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم)  
 فلا يحصل العلم بنبوة احدهم لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم (لوجوه \* الاول  
 اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل  
 الا كذب كل واحد الثاني أن حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكمكم ما قبلها بواحد فان  
 من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (في عدد) معين  
 (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين في افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك  
 (فلمفرض طبقة لا يفيد) اى لا يفيد العلم قطعا كائين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد) شئ  
 من هذه المراتب (بالغا ما بلغ) لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة (الثالث لو اوجب التواتر العلم  
 لا وجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا)  
 منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) اى للعلم على تقدير حصوله انما  
 (هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انتفى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ (الرابع شرطه  
 استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولاسبيل الى العلم به) اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم  
 شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم  
 حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به  
 (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطلوب وودع صريح (وجواب الاول منع مساواة  
 حكم الكل) من حيث هو كل (الحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه  
 كل واحد) جواب (الثاني ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو  
 (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلان سلم تساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب  
 وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والخبرين  
 والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل  
 باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم  
 لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اى العلم  
 عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير  
 موجبا له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة)  
 لحصول العلم لا موجبة له (وهي) اى الاسباب المعدة (قد لا تجتمع المسبب) بل تكون متقدمة عليه  
 (كالحركة للحصول في المنتهى) فلان اخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شئ آخر  
 وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انما نجد من انفسنا  
 أن الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا الى أن ينتهى (الى ما لا يقوى  
 منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيد للعلم فلا يلزم



ان يكون خبر الواحد المنفرد موجباً له (و) الجواب (عن الرابع والخامس ان ادعى العلم الضروري  
الحاصل من التواتر الواقع) في نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لا ان استدلال التواتر) والعلم بحصول  
شرطه وضابطه (على ما ادعينا والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر في نفس الامر  
مشتل على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه  
اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر  
في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم  
منه الدور نعم اذا استدلل على شئ بكون اخباره متواترة مشتلة على شرائط مجمعة مع ضابطه  
توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور ~~لكن~~ العلم المستفاد من التواتر  
ضروري عندنا لا نظري فتدبر \* الطائفة (السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها  
قالوا تتبعنا الشرائع) التي اتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتلة على ما لا يوافق العقل والحكمة  
فعلمنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (ودلك) الذي لا يوافق العقل  
والحكمة (كباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع  
والعطش في) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع أنه لا منفعة في هذا  
المنع لله سبحانه وفيه مضار اعباده فيكون مخالفاً للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطى الفيافي  
وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها  
ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وككشف الرأس والرمي لال الى مرمى وتقيل حجر لا مزية  
له على سائر الاجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوها دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل في صفقة  
وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مدجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه رباحرام وان باعها بدرهم  
ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالاً بلا شبهة (مع استوائهما) اى الصفقة والصفقتين (في المصالح  
والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض  
في افعاله تعالى (فغايبه) اى غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة  
(ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد  
بما لا تعلم حكمته تطويعاً للنفس الاثمية وملكة قهرها) اى تصرف غلبتها الثابتة (فمما فيه الحكمة  
وزيادة ابتلاء في التعرض للنواب والعقاب) يعنى أن النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم  
انقادت له لاجل تلك المصلحة لا مجرد امتثال حكم مولاها وسيدها وكان عندها انها ذات قوة  
ورسوخ في العلم فر بما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها  
امتثالاً مجرداً وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد بزيادة ابتلاء  
في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمته ومصلحة حاصله في الاحكام التعبدية  
ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلوم \* (المقصد  
الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسائل \* المسالك الاول وهو العمدة انه ادعى  
النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الاولى فتواتر االحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار  
فيها (واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره \* الكلام في القرآن) وكونه معجزاً أن نقول تحدى به ولم يعارض  
فكان معجزاً (اما انه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وايات التحدى كثيرة) كقوله تعالى  
فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله (وأما انه لم يعارض  
فلانه لو عارض لتواتر) لانه مما توفرت الدواعي الى نقله (سبما والخصوم اكثر) عدداً (من حصى  
البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يطل دعواه وأما انه حينئذ) اى حين اذ تحدى به ولم يعارض  
(يكون معجزاً فقدم) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة



سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التي اوردها منكرو البعثة يمكن ايرادها ههنا  
واجوبتها تعلم من هنالك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولتكم الآن في وجه اعجازه وفي شبه  
القاذحين فيه في فصلين \* الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل  
عليه من النظم) اي التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه)  
اي اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعها) اي اواخرها (وفواصلها) اي اواخر الآي التي هي  
بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد  
في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه في الدرجة العالية  
من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ)  
واهل العربية ثم انهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير  
باللفظ الرائع) اي المعجب بخلوصه عن معاني المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيتها  
(عن المعنى الصحيح) اي المناسب للمقام الذي اورده فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان)  
والدلالة عليه وعلى هذا فكما ازداد شرف الالفاظ ورواق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام  
ابلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق أن الموجود منها متناه) لانها واقعة في تلك  
الاقساط الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن الموجود من تلك الالفاظ في اللغات  
متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الالفاظ هي افصح من الالفاظ  
الواقعة واشتم مطابقة لمعانيها فتكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهي (ثم اصل البلاغة  
في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة  
العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في اثبات اعجازه  
(الى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) اي في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اي وأما كونه  
في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فتثبت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه  
فنونها) بأسرها (من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و) من (ضروب التأكيذ وانواع التشبيه والتشيل)  
اي ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل  
والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعرية) اي خلوه (عن اللفظ الغث) اي الركيك  
(والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من أنواع البلاغات  
(بجيت) اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) اي للقرآن وتراكيبه  
(المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اي من تلك الفنون (الاوجده فيه أحسن ما يكون) فالقرآن  
مشتمل على جللتها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب  
العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (الا على نوع او نوعين منه) اي من المذكور الذي  
هو فنون البلاغة (وربما لورام غيره) اي غير ذلك النوع (لم يواته) اي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي  
ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستنار  
بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لورام غيره في كلامه لما واثاه وكان فيه مقصرا والقرآن  
محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اي لغة العرب (وفنون بلاغتها) كان اعرف باعجاز القرآن  
المتفرع على بلاغته (وقال القاضي) الباقلاني (هو) اي وجه اعجازه (مجموع الامرين) اي النظم  
الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب فهو وهم من بعد غلبهم  
سيغلبون) في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما  
اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتسبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبل الكائنة على وفقها (وقيل)  
وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتساكوا في ذلك بقوله تعالى



(ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرف) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (فقال الاستاذ) ابواسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستئصال عن اليباسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة) يعني أن المعارضة والاثبات بمنزل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصله لهم لـكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها \* الفصل (الثاني في شبه القادحين في اعجازه والنقصي عنها قالوا) أولا (وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبه (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز أنه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذا كرم من الوجوه لا يصلح للاعجاز أما النظم الغريب فلأنه امر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وابضا خفافات مسيلة على وزنه) واسلوبه ومن حقائقه قوله القيل ما القيل وما ادراك ما القيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلو جوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسمناه الى اقصر سورة من القرآن و) انتم (ترغمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى فأنا ابسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهم في البلاغة (بيننا بل ربما زعم ان الافصح معارضها) الذي قيس اليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعى (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد تنفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا الوجه \* (الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه \* الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا أتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف الابينة اوعين والتقرير مامر) وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة او بين الوجه \* (الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حدمعين) تقف عنده ولا تتجاوزه (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (ابناءها) بأن وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتي بكلام عجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجزا للكان) ما اتى به (كل من فاق اقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الاعصار (معجزا وهو ضروري البطلان وامام مذهب القاضى فلا نضم غير المعجز الى مثله لا يصير معجزا واما الاخبار بالغيب فلو جوه \* الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمترتين (الا أن يتكرر) ذلك الاخبار (الى أن يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) أي مراتب التكرار الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثاني أنه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كادل عليه التسماع والتجربة (وليس بمعجزا اتفاقا الثالث أنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلو جوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولان فعولان فعل ومنه قوله وامل



لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع  
 كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سيما) اى وفي القرآن ما هو شعر  
 لاسيما (اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذبا  
 اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشمل)  
 القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث  
 اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو  
 ان هذا ان اسحر ان قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحننا وستقيم العرب بالسنتهم\*  
 الرابع فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن) وفيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى  
 كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد\* الخامس  
 انه نقي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض  
 الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون  
 هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما في اللفظ او المعنى والاول  
 اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل  
 كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت  
 كالجارية بدل فهي كالجارية و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة\* واما  
 تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والدلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت  
 بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم  
 وهو اب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون  
 نجمة اثني\* واما) الاختلاف (في المعنى فنحو ربنا يا عدي بن اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا يا عدي  
 بين اسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة  
 وضم الباء وهل نستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال  
 عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث  
 لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك  
 في كل الظهور في مقدار اقصر سورة تتحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله  
 فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف  
 موجبا للعجز (واما القول بالصرف فلو جوه\* الاول اجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن  
 معجز و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى أنه (لو قال انا اقوم وانتم لاتقرون  
 عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين  
 على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثاني) انهم (لوسلبوا القدرة) كما قال به الشريف  
 المرتضى لعلوا ذلك من انفسهم و) لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة  
 بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذكره) ولم يظهره (لثلا بصير  
 حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته واتكاس دعوته  
 فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (فلما كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا  
 لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطوا الخلق الكثير على مكابرتهم) والاعراض بالكلمة عن مقتضاه  
 (وان لم يكن موجبا) لتصديقه (بل احتمل السكر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحلوه عليه)  
 وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسكر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه  
 لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن



الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاثبات به) فلهـ  
 بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة  
 (والجواب) عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه أن تقول  
 (قواهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه  
 فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والخبار  
 عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعلا) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز (معجزا وانما  
 وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الاطوار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذالم يكن معجزا بالنظر  
 الى احدهما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزا بجملة منها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه  
 لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأن من بليغ يقدر على النظم والنثر ولا يقدر  
 على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت  
 لكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلاً وكذلك قد يختلف حكم الواحد  
 مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الشبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وانا نختار أنه  
 معجز ببلوغته واما الشبهة) القادحة في ذلك (فالجواب عن الاولى أن الفرق كان بينا  
 لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عني عن ذلك اقصوره في صناعة  
 البلاغة والتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز  
 اولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور) وعدول (عن سواء  
 السبيل) لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها  
 المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف (وايضا فيكفي في اثبات النبوة كون  
 القرآن بجملة او بسورة الطوال معجزا) وهذا مما لا ستر به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول  
 محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم  
 اجده منها) (الجواب) (عن الثانية أن الاحاد لا تعارض القاطع) يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور  
 القرآن مروى بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد للايقين الذي يضمحل القاطع  
 في مقابلته فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا (انهم لم يختلفوا في نزوله  
 على محمد) صلى الله عليه وسلم (ولا في) (بلوغه في البلاغة حد الاعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك  
 لا يضرننا فيما نحن بصدده (واما البسمة فالاختلاف فيها متحقق بلا شبهة الا أنه) (في كونها آية من كل  
 سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفائحة فقط وفي البواقي كتبت للتميم كما هو قوله القديم  
 او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن)  
 في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) (الجواب) (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع  
 القرآن فيما يأتي به الواحد من آية او آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير)  
 فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه  
 السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما أتى به الواحد كان  
 متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحايف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى  
 (و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوف بالقراش قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى  
 ولا علينا أن ثبت) ذلك العلم (بالتواتر او بالقراش) فلنا أن نختار أن ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من  
 القرآن بالاحاد المنضمة الى القراش (ثم) نقول (لا يضرننا فيما نحن بصدده) (عدم اعجاز الآية والآيتين)  
 فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها وأقوالها ثلاث آيات (و) (الجواب) (عن  
 الرابعة أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة



العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر أن يصل إليه (حتى  
 إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة علموا أنه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق  
 عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها  
 أو كانوا متناهيين فيها لتمكنوا أن يأتوا بمنزلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فإنه كان  
 غالباً على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (أن حد السحر تخيل  
 وتوهم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه  
 من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا أنه خارج عن السحر) وطوق البشر  
 بل هو معجزة من عند الله (فأمنوا به) أما (فرعون) فإنه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن أنه كبيرهم  
 الذي يعلمهم السحر \* وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام فإنه كان غالباً في أهله وكانوا  
 قد تناهوا فيه (وبعلمهم) الكامل في بابه (علموا أن أحياء الموتى وأبراء الأكمه ليس حد الصناعة) الطبية  
 (بل هو) (من عند الله) (خذ) هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا  
 وكان بها نخارهم) فيما بينهم (حتى علموا القصائد السبع باب الكعبة تحدياً بمعارضتها وكتب السبع  
 تشهد بذلك) أن تتبعها (فلما أتى) النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله  
 جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى أن  
 منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه) للإسلام  
 ملتزماً (للصغار) أي الذل والهوان كالمناقضين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة  
 للعقلاء) كمعارضة مسيلة بما مر وبقوله والزارعات زرعاً فالخاصات حصداً والطابخات طبخاً  
 فالأكلات أكلاً (ومنهم وهم الأكترون من عدل إلى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والأهل  
 (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافتروا من أجله  
 فرقاً مختلفة علم (أن ذلك من عند الله قطعاً سلمنا) أن القرآن ليس معجزاً ببلاغته (لكن لم لا يكون  
 معجزاً بالأخبار عن الغيب) جواب الشبهة الأولى أن يقال (حد المعجز منه) أي من هذا الأخبار ليس  
 مجهولاً كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضى به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف  
 فيما بين أهل العرف (ولاشك أنه) (قد بلغ) الأخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة  
 (ولسنا الآن لتقصيده) إذ يكفينا العلم به إجمالاً (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج  
 جواب الشبهة) الأخيرة أي ما عن الثانية فأن يقال أخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ  
 وأخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الأخبار بالغيب  
 وأما عن الثالثة فأن يقال يكفينا في إثبات النبوة اشتغال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرتنا  
 عدم اشتغال بعضه عليه فإن ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) أنه لا أعجاز في الأخبار بالغيب  
 (لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما اتفق عنه الاختلاف \* وأما الشبهة) الموردة عليه (فالجواب عن  
 الأولى أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما من أشباع أو زيادة أو نقصان) وإذا غير بشيء  
 من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويته) ما ذكره  
 من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً إلا ترى أن (ما يقع من ذلك)  
 الموزون (في نثر البلغاء اتفاقاً) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يعتد شعراً ولا قائله شاعراً ومن قال لعلامة  
 أدخل السوق واشترى اللحم وأطبخ لم يعتد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعراً) ولا كلامه شعراً  
 (ضرورة) (الجواب) (عن الثانية أن المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوحة المحفوظة فلا إشكال)  
 (أو) المراد القرآن لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين) إذا القرآن مشتمل على  
 جميع أصوله (وعن الثالثة أن التكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره



(ومن اظهر القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الایجاز والاطناب وهو احدى شعب  
البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور  
قصد او بعضها تبعاً وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان اسحران فقيلاً غلط من السكاتب ولم يقرأ به)  
فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية  
والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) اقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها و اباها \* قد بلغا في المجد  
غايتهما) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاماً  
لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) اي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل)  
مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقى الياء على حالها في الاحوال الثلاث وذلك  
لانه خواف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا بين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي (وقيل ضمير اثنان  
مقدر ههنا) اي انه (واللام) حيث تكون داخله في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل خبر المبتدأ) وان كان  
قابلاً (الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من أن كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر  
(وقول عثمان ان فيه لحناى في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة  
كاملة فدفع لتوهم غير المقتضود ولو بوجه بعيد) جداً (مثل أن يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة  
تمامها) اي تمام السبعة وذلك بأن يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة  
(و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه احاداً مردود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد أن ينقل نوازراً  
(وما نقل) منه (متواتراً فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف)  
فلا يكون الاختلاف اللغوي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في اعجازه بل هو أيضاً من صفات  
كماله (وعن الخامسة أن المراد) بالاختلاف المنقح عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون  
بعضه واصلاً للبلاغة وبعضه قاصراً عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يتخلو  
عن غث وسمين ورسيم ومتمين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه  
متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزائه في مراتبها (او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر  
عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي ذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم  
أن الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح  
الواضح والخامسة انه نقي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظاً ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل  
(واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التعمين (ولكن ندعيها او كون القرآن معجزاً واياً ما كان  
يحصل المطلوب) اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة \* (الكلام في سائر المعجزات)  
اي ما سوى القرآن (وهي انواع \* الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقربت الساعة وانشق  
القمر) وهذا متواتر قد روي اجمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين  
بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة \* النوع (الثاني كلام الجمادات  
قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفاً من حصي فسجن في يده حتى سمعنا التسبيح  
ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحداً بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن  
محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذي ادرك جمعاً من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فاته جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب  
والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا لالعباس واهله آمن له اسكفة  
الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا  
انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصحبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى  
بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عبي وصنوا بي وهؤلاء من اهل بيتي فاستترهم من النار كسترى



اياهم فقالت عتبة الباب وجد ران البيت امين امين (ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا  
 الشجرة) قال ابن عمر كناع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه  
 السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك  
 له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقبلت تحت الارض) اى تشقهها (خذها حتى قامت بين يديه  
 وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي صلى  
 الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سميت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقت ان كان  
 نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها \* النوع  
 (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الخدرى رضى الله عنه روى أن  
 راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختمفها فخال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها  
 فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعى أما تتق الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى  
 العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب ألا حدثتك باعجب من ذلك هذا رسول الله  
 يحدث الناس بانباء ما قد سبق فأخذ الراعى الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق  
 ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التي ربطها  
 الاعرابي سألتها الاطلاق لترضع خشقيها وضمت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها)  
 فان ام سلمة روت أن النبي عليه السلام كان يمشى في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت  
 فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن منى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي  
 صادنى ولى خشقان فى هذا الجبل فأطلقنى حتى اذهب فارضعهما وأرجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم  
 افعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاثبتها رسول الله  
 عليه السلام فاتبعه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية  
 (فاطلاقها فانطلقت وهي تشهد أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها  
 من السرقة) فانه روى أن اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي  
 عليه السلام ووقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال ألكم بينة قالوا نعم  
 فقال عليه السلام يا على خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فأطرق  
 الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجة فقالت الناقة من خاف الباب والذي بعثك  
 بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقنى وما ملكنى أحد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة فى  
 كتب السير) كما او مانا اليها \* النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط  
 الوادي على ما مررت فانها تشغل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ما روى  
 ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه وقال بم أعرف أنك رسول الله (ارأيت  
 لودعوت هذا العذق) من هذه النخلة تشهد أنى رسول الله فقال نعم (فدعاها فجاءه ثم قال ارجع فرجع  
 وحنين الجذع اليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكأن الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت  
 حركات الجمادات اليه \* النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك فى صورته عدة  
 منها ما روى انس من أن امته ارسلت حيسا فى تور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة  
 وقرأ على التور ماشاء الله أن يقرأ **وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله** \*  
 النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال انى رسول الله بهدح زجاج وفيه  
 ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال  
 للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون



حتى روي أن عدد الواردين كان ما بين السبعين إلى الثمانين \* النوع (السابع) أخباره بالغيب  
 فنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة (فن ذلك أخباره بأن زينب أول من يموت  
 بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه أخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى  
 ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوا وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى  
 بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الأكرسة إلى غير ذلك من أخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث  
 عن هذا الجنس وجده كثيرا) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغيرة للقرآن (وان لم  
 تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم  
 وهو كاف) لنا في إثبات النبوة \* (المسلك الثاني) من مسالك إثبات نبوته عليه السلام (و) قد ارتضاه  
 الجاحظ (من المعتزلة) (و) ارتضاه أيضا (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة  
 (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك أنه عليه السلام لم يكذب قط لا  
 في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد أعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل  
 قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ  
 الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بالافتور في عزيمته ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة  
 في نفاذ أمره في الأموال والنفوس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة  
 مرضية (وأخلاقه العظيمة) فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى  
 فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعنك باخع نفسك على أئثارهم وفي غاية السخاوة حتى  
 عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشا عرضوا  
 عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية  
 التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع (وأحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية  
 (واقدامه حيث يحجم الإبطال) فانه عليه السلام لم يفرق قط من أعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد  
 ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس) كما وعدنا  
 بقوله والله يعصمك من الناس (لا تمتنع ذلك عادة وانه) عطف على أقدامه المندرج في المجرورات  
 الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال) ثم بين قوله بأحواله وما  
 عطف عليه بقوله (من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته) لان امتياز  
 شخص بمزيد فضيلة عن مائر الأشخاص لا يدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء)  
 قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه السلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه  
 (فلا يرد ما يحكي عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا  
 والآخرة \* المسلك الثالث) من تلك المسالك (أخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام  
 في التوراة والإنجيل فان قيل ان زعمهم محجى صفته مفصلاً لانه محجى في السنة الفلانية في البلدة الفلانية  
 وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لاننا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك وأما ذكره بمجلا  
 فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل) فلا يجديكم نفعا (أو) نقول على تقدير تسليم  
 دلالاته على النبوة (اعلمه شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (فلما المعتمد) في إثبات نبوته  
 عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخرى للتكملة وزيادة التقرير \* المسلك الرابع  
 وارتضاه الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا  
 معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان كشركى العرب وإما على دين التشبيه وصنعة التزيير  
 وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود وإما على عبادة الآلهين ونسكاح المحارم كالمجوس وإما على القول  
 بالآب والابن والتثليث كالتنصاري (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة



(لا تم مكارم الاخلاق واكل الناس في قوتهم العلية) بالعقائد الحققة (والعملية) بالاعمال الصالحة  
 (وانتور العالم بالايان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحت  
 تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرفت شمس التوحيد واتقار التنزيه في اقطار الافاق  
 (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي  
 هي غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم  
 في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل  
 قال الامام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللام فاننا بحثنا عن حقيقة النبوة  
 وبيننا ان تلك المباهمة لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه وأما اثباتها  
 بالمعجزة فن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسالك (قريب من مسالك الحكماء) اذ حاصله ان الناس  
 في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم  
 ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قوم ان احدهما القادحون في معجزته كالتصاري وقد مر  
 ما فيه كفاية) لدفع مقاتلتهم (وثانيهما اليهود والاعيسوية) منهم (فانهم سلوا بعثته لكن الى العرب  
 خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اي اليهود المنكرون (بوجهين \* الاول ان نبوته يقتضي نسخ دين  
 من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه  
 يدل) اما (على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه) لانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه  
 تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) اي في الحكم المنسوخ  
 (مصلحة لا يعلمها) اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها او لا  
 ثم اهملها بلا سبب ثانيا قال بداه) اي الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في  
 الاحكام) عندنا (فلا يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة) وان وجب (ان تراعى المصالح في الاحكام  
 فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كسبب الدواء الخاص  
 في وقت دون وقت وربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته  
 (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او من جوحيتهما  
 مقيسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا)  
 اي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمحمّد) اذ تلك لا قوام آخرين وهذه لنا ولك ان  
 تحمل المحكوم عليه هنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما يتعلق به  
 الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين  
 (ان موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ  
 لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب (بيانه) اي بيان انه نفي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله  
 (تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض) واذ ثبت دوام السبب وامتناع نسخه ثبت امتناعه  
 في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون)  
 موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سككت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني) وهو  
 نصر يحه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي  
 تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى  
 حجة) اي لمن يدعيه (فيه) اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا  
 (واما الثالث) وهو سكونه عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى  
 الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشرية عيسى  
 او بشرية محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اي دوام السبب (عن موسى ولو كان



كذلك اي متواتر كما زعمتم (لا حجة به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا)  
 لتوفر الدواعي على نقله ولا يواتر أصلا كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود (واما الترديد  
 فتختار) منه (أنه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وانما لم ينقل) ذلك  
 (تواترا اما قللة الدواعي) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لالههم (واما قللة الناقلين في بعض  
 الطبقات) المعتبرة ككثيرها في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل من  
 لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن نوح نصر فانه قتلهم وأفناهم الامن شذ منهم وأما العيسوية من  
 اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلوا صحة نبوته بالدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم  
 أن يعترفوا بما يواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم  
 وجوده ودعواه الرسالة \* (المقصود الخامس في عصمة الانبياء \* اجمع اهل الملل والشرائع) كلها  
 (على) وجوب (عصمتهم عن تعد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة  
 وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال  
 دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) اي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو  
 والنسيان خلاف قنعه الاستاذ) ابواسحاق (وكثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم)  
 في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لمكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممنوع (وجوزه القاضي)  
 ابو بكر (مصيرانه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه  
 فيما هو متذكر له عامد اليه وأما ما كان من النسيان وقلبات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه  
 فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائلها (واما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهى  
 اما كفر أو غيره) من المعاصي (اما الكفر فاجعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها  
 ولا خلاف لاحد منهم في ذلك (غير أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب  
 عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر  
 بعد نبوته (وجوزه الشيعة اظهروه) اي اظهروا الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهرا الاسلام  
 حينئذ القاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعاً لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ  
 الرسالة (اذ أولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق او عدمه (وكثرة المخالفين)  
 وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهم السلام في زمن غرور وفرعون مع شدة  
 خوف الهلاك (وأما غير الكفر فاما بكائر أو صغائر كل منهما اما) أن يصدر (عمدا واما) أن يصدر  
 (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها ما قبل البعثة او بعدها (اما الكائر) اي صدورها عنهم (عمدا  
 قنعه الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه  
 سمعا) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ دلالة  
 للمعجزة عليه فامتناع الكائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك  
 (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة في التحسين والتقيج العقليين ووجوب رعاية الصلاح  
 والاصح (بمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب  
 وانحطاط رتبهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق  
 وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) أو على سبيل  
 الخطاء في التأويل (فجوزه الاكثرون) واختار خلافه (واما الصغائر عمدا) فجوزه الجمهور الا الجبائيين  
 فانه ذهب الى أنه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو  
 فيما ليس من صغائر الخمسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا  
 واكثر المعتزلة (الا الصغائر الخمسة) وهي ما لحق قاعها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة



الهمة (كسرقة حبة او لقمة) فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس  
 منها كمنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير ضغائر الخسة سهوا  
 (بشرط أن ينهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم  
 وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة (واما قبله  
 فقال الجمهور) أي أكثر اصحابنا وجع من المعتزلة (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة اذ دلالة للمعجزة  
 عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا (وقال  
 أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عن ارتكابها (وهي تمتنع  
 عن اتباعه فتقوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) أي سواء لم يكن  
 ذنبا لهم او كان (كعهر الامهات) أي كونها زانيات (والفجور في الآباء) وذنابهم واستزادهم (والصغائر  
 الخسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا  
 ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها بأسرها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي لنا) على ما هو  
 المختار عندنا وهو أن الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الذنبا ثم مطلقا وعن الصغائر عمدا  
 (وجوه \* الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب  
 (وانه) أي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله  
 فاتبعوني يحببكم الله \* الثاني لو اذنبوا ردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى  
 ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة  
 (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (الي يوم القيامة \* الثالث) ان صدر عنهم  
 ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك أن زجرهم  
 ايداء لهم (وايذاؤهم حرام اجماعا لقوله) تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية و) ايضا لو اذنبوا  
 (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم و) تحت (قوله ألا لعنة الله على الظالمين  
 و) تحت (قوله لو ما ودمعة لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم)  
 فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا)  
 على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) أي للانبياء (العذاب)  
 على الذنب (اذ الاعلى رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم)  
 المقاضاة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كأحد من النساء من بات  
 منه كن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم أن النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها  
 بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة \* (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لا ينال  
 عهدي الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واي عهده اعظم من النبوة) فان حل ما في الآية على عهد  
 النبوة فذاك وان حل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى  
 \* (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله  
 تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين واللازم  
 باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي) حق  
 (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل اليهم  
 اغواء ابليس ولم يذنبوا \* (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فرقا  
 من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك) مطلوبنا (والا) أي وان لم يتبعوا ابليس  
 بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرق من سائر المؤمنين  
 (او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله



اتقاكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بأن الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا  
 (الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا ~~الكل~~ كانوا من حزب  
 الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا بطل التقسيم (فيكونون)  
 اى الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع أن الزهاد  
 من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك  
 مما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيب  
 دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات  
 من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعنى قوله المصطفين وقوله  
 الاخيار (يتناول جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين  
 الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز  
 صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينفي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين  
 اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير  
 في قوله فهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكر ~~كورين~~ اولى (فهذه حجج  
 العصمة) اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها  
 في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية) فان الاتباع انما  
 يجب فيما يصدر عنهم قصد الاسهوا ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني  
 على الفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب في حق المتعمد  
 للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل  
 (واحجج المخالف) الذهاب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا  
 ايضا (بقصص الانبياء) التي نقلت في القرآن والا حاديث او الآثار وتلك القصص (نوهم صدور الذنب  
 عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجالا ان ما كان منها منقولا بالا حاد وجب ردها  
 لان نسبة الخطأ الى الرواة هون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها نواتر انما دام له محل آخر  
 حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة  
 او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا يتقبحه) اى لا ينفي كونه من قبيل  
 ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك  
 (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعنى أن هذه الامور  
 الثلاثة لا تنافي للمجملين الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه)  
 عنهم او (عندهم) الا ترى أن حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا  
 ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (أو أن) اى اولان (قصدوا به هضم  
 من انفسهم) وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الانتهال  
 والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة قسحة) في الجواب اذ يزداد له وجه آخر  
 وهو أن يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا الكبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف  
 بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا عنه) اى من ذلك المجل (قصة آدم عليه السلام وتفهقوا) اى  
 تكلموا بجله افواههم (في التمسك بها من ستة اوجه \* الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فذنب) بقوله  
 (فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم والغواية  
 تؤكده ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الامن اتبعك من الغاوين \* (الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن  
 تكون التوبة الا عن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفة النهي



عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب \* (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب \* (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله فآزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا ائمة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتبا به ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقعة) اي الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الالامه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (اي سكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا لآية) فان الضمير في قوله بجعل لاه شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والخمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشارة وقصته أن حواء لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها العمل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجد ينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لودعوت الله أن يجعله انسا مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لا آدم فجعل يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لتكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وخدمهم لالبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عريية) قرشية (من جنسه) لانه خلقها منه (واشرا كهما) بالله (تسميتهما ابنا هما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في بشر كون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعل لا آدم وحواء وان صح انه لا آدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الألوهية ولعله) اي اعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلامطاعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنب (اولاه) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشرا كهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك ككفر بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعل لاه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في بشر كون (ومنه) اي ومن ذلك المجل (قصة ابراهيم عليه السلام واطهر ما يوهم الذنب) في قصته امران \* (الاول قوله) في حق الكوكب (هذابي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار أنه لم يعتقه فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك أن تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصائبة اذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين (قوله رب ارنى كيف تنجي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر) (و) الجواب أن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء والقدرة عليه بل (في الآية نصريح بأنه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوسواس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان



لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات  
 المتعددة مع الظن المبني في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث  
 نبيا يحيي بدعائه الموتى) وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذ خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو)  
 و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كفر وانتم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو  
 جوابنا وما يتسلك به من قصة ابراهيم قوله بل فعلة كبرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد  
 الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم  
 والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله  
 وكمال قدرته من اعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فعلم الله تعالى أخبره بأنه  
 اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض (ومنه قصة موسى عليه السلام والتسلك بها من وجوه \* الاول  
 قوله فوكزه موسى ففضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) اي لم يكن مباحا ولا على  
 سبيل الخطأ بل كان قتل عدو وان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله  
 فعلتها اذا وانا من الضالين \* الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر  
 عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس \* (الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله ألقوا  
 ما أنتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما \* (الجواب انه) اي اظهار السحر (لم يكن حراما  
 حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا  
 بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته)  
 في عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الابدالك) الاذن (فكان واجبا) لكونه  
 مقدمة للواجب (او اراد) ألقوا ما أنتم ملقون (ان كنتم محقين تخوفأوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم  
 صادقين \* الثالث) قوله (وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب)  
 استحق به التأديب من موسى (فذلك هو المطلوب والافاذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى  
 (الجواب لم يكن ذلك) الجحتر (على سبيل الايذاء بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك  
 الواقعة (تخاف هارون ان يعتقده بنو اسرائيل خلافه) اي يعتقده وانه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى)  
 حتى انه لما مات هارون في غيبته قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بأن موسى لما رأى جزع هارون  
 واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا أراد اصلاح غضبان  
 او تسكين مصاب وبأن موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الايذاء  
 بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحية الا انه نزل اخاه منزلة نفسه  
 لانه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر قال الامدي لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن  
 مذاق العقل \* (الرابع قوله) اي قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل  
 لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذلك والا كان موسى  
 كاذبا (قلنا) أراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى أن من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف  
 حقيقةها حكم عليها بانها شيء منكرا (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا  
 شيء منكرا (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهي انه طبع  
 في امرأة اوريا فقتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذي  
 اشتهرت به (مختلفة) اي مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الدم الشنيع في اثناء المدائح العظام)  
 يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النجحة بأوصاف كماله منها انه ذو اليد أي القوة وأراد القوة  
 في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم  
 الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل



الى الفجور والقتل ومنها انه اتوا بى رجاء الى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون موافقاً على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اتوا بى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اتوا بالحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبت في علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه أخبت الشياطين من مزاجه اتباعه في الزوج والمنكوحه ومدحه أيضا بعد قصة النجعة بأنه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما رأى انه مستيقظا اخترع احدىهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فعنى قوله تعالى انما اقتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلبا للعفو والله عنهم وأن يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمة وبركة شفاعة ذلك الفعل المتكرر الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل التعاج على النسوان وخطا المذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (ادع رضى عليه بالعشي) اى بعد الزوال (الصافات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافات ألهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لادلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يمكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب أن يحبه فاذا احبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (وقوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاء عن العمة اى لاجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لا بالهوى) وطالب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بامرهم) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه مسح رؤسها واعناقها كرامالها) واطهار الشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها ما غضبا عليه بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصديق بها (ضعيف) جدا (اذ لادلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤسكم وأرجلكم نعم لو قيل ممسح السيف برأسه لم يفهم منه ضرب العنق وأما ما لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس بعد المحملين) يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشي وأن يعود الى الصافات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ انه امر باغداثها حتى توارت بالجاب اى غابت عن بصره ثم أمر بردها فلما وصلت اليه أخذ يمسحها المامر (الثاني) التمسك بقوله تعالى (ولقد قتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على صورة أبيها فكسسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولاتها يسجدن له على عاداتهن في ملكه فسقط الختام من يد سليمان عليه السلام اعصابه بانحناذ الصنم الذى يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على ارماد قائما الى الله سبحانه (الجواب) أن هذه



الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فإنه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهم (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال ان شاء الله كان كما قال فالابلاء) المذكور في الآية (انما كان ترك الاستثناء) لالة عصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فإنه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (بحسد بلاروح وقيل ولده ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينقلك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب أن يحمله وامر الريح أن تحمل اليه غذاءه فأتت) ذلك الولد في السحاب (فالقي على كرسيه) فقتله سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه \* (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) فإنه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يفخر به اهل زمانه وكان) ما افتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فأتته على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (او اراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي أي ملكا لا يمكن أن ينتقل عني الى غيري (او اراد الملك العظيم مع القناعة) وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فإنه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفر) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عمل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب الله على أعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن يقدر عليه أي ان تضيق عليه) فإنه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة (واني كنت من الظالمين أي لنفسى بترك الاولى) فاعترفه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم والاحتجاج بهامن وجوه \* الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك أن الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا \* (الثاني ما روى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويسمى قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرايم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكرنا آلهتنا بحسن الذكر (فاتاه جبريل) بعد ما مضى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم آتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (قتل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في امنيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلام قرأها (والا) أي وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئاً لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضاً ربما كان) ما ذكر من العبارة (قرأنا وتكون الإشارة) بتلك الغرائيق (الى الملائكة فتسبح تلاوته للأيام) أي لايامه المشركين أن المراد به ألهمهم (او المراد) على تقدير حمل التمني على تمنى القلب



وتفكره (ما يتناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح أن النبي إذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مقتريات الملاحدة (أو) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اي قوله تلك الغرائق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرائق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب \* الجواب انه) اي نكاح زينب كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الاعداء وانما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد أن ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه أن زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد لبطاقتها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال زيد أمسك عليك زوجك وأخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (ف قيل له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عممة النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي زيد شق عليها وعلى والديها قتل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا لكرها (وطمعت) زينب مع ذلك (ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فتشرت على زيد) حتى اعيتته (فطلقها) فتزوجها النبي بأمر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح قيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان أمره بامساكها امر ابائنا وكن وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطلقها قالوا (وفيه) اي في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطلقها) لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا يتقاده الاموفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للطعن) من الاعداء \* (الرابع ما كان لنبي ان يكون له امرى الى قوله عذاب عظيم الجواب أنه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الاثخان (فان التحريم) اي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتمكم بسبب اخذكم هذا الفداء \* (الخامس عفا الله عنكم لم اذنت لهم والعفو عما يكون من الذنب الجواب انه تلمظ في الخطاب) على طريقة قولك أرايت رحمتك الله وغفرلك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعاً واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم أن هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تغلبوا باعدار بالخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب \* (السادس) ووضعتنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقضاؤه الظهور يدل على كبره (الجواب) أن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة أو) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (أو) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها بخلاف أن يكون ههنا مستعملا (للتقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله وعدم استطااعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا \* (السادس) قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر (أو) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الامع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) اذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احداهما متقدمة



على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب  
قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب  
امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما ما يقال ان المصدر  
مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك ك انواع ايذائهم  
ايالك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (فى المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء يادى تعلق  
فى اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم \* (الثامن قوله عبس وتولى أن جاءه الاعمى الجواب أنه  
ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله \* (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون  
ربهم بالغداة والعشي الجواب النهى لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثيت والاستمرار  
فى الزمان الا ترى على ما كان عليه فى الماضى \* (العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل  
اليك الجواب مامر) من قصد التثيت والاستمرار (مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة)  
كما ستعرفه فلا يدل ان على صدور الذنب \* (الحادى عشر ائى اشركت ليحبطن عملك الجواب  
الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين) كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جادا (او المراد الشرك الخفى  
وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (او المراد بالخطاب غيره) على  
سبيل التعريض وبؤيده أنه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القرآن على ايك اعنى فاسمعى يا جارة  
\* الثانى عشر فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من  
ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض  
الحال وأمر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة  
قوته وطماننته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوفى مثل ما اوفى الانبياء السالفة  
وانت خبير بأن هاتين القائمتين انما تترتان على الرجوع ابتداء والمذكور فى الآية هو الرجوع  
على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طوّلنا فى مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الانبياء) وسهواهم  
فى صدور الكبار عنهم (وتعمدهم الصغار لا قاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم أن دلالتها  
فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبرية سهوا والصغيرة عمد اليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب  
عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم  
منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور  
وعلى هذا يجب أن يبرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان \* (المقصد  
السادس فى حقيقة العصمة) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على  
الهية (وهى عندنا) على ما يقضى اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا  
يخلق الله فيهم ذنبا) هى (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد  
القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمطالب المعاصي  
ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتأكد) وترسخ هذه  
الصفة فيهم (بتسابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغى (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغى  
(والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى)  
والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) فى ابتداء حصولها (احوالا) اى غير راسخة (ثم تصير ملكات)  
اى راسخة فى محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصة فى نفس الشخص اوفى بدنه يمنع  
بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى ممتنعا (لما  
استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس بمقدورا داخل تحت  
الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان



الذنب تمتنع عنهم لما كان الامر (كذلك) اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انما (وايضا)  
 قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدي على مماثلهم اسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتناع  
 بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (\* المقصد \* السابع في عصمة الملائكة  
 وقد اختلف فيها فللناني وجهان \* الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك  
 الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي اربعة (اذ فيه غيبة لمن  
 يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه) ايضا (انهم قالوا  
 ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجا بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم أن يطلع  
 اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه)  
 ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي) \* الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود  
 حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون  
 الا ابليس وبديل أن قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فادعوا له وما قيل له ما منعك  
 ان تسجد اذ امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اي قولهم اتجعل (استفسار عن الحكمة)  
 الداعية الى خلقهم لانكار على الله في خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور ان  
 لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار  
 مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون  
 فيه حكمة لا نعرفها (او غيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني أن ابليس  
 كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) اي  
 تغلب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين  
 بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لأن  
 المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع أن ذكره) اي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل  
 لاستنكاره وعصيانه) كما يبادر من نظم الآية (يا باه) اي بأبي كونه من الملائكة لأن طبيعة الملك  
 لا تقتضي المعصية او بأبي كون الجن اسم الطائفة من الملائكة (وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو  
 قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)  
 اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اي فلا  
 يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الايات (اذ اثبت عمومها اعيانا  
 وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بها أن جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة (ولا قاطع فيه)  
 اي في هذا المبحث لا نقيا ولا اثباتا بل ادلة طرفية ظنية (وان الظن لا يغني في مثله) من المسائل التي يطلب  
 فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا \* المقصد \* الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة لانزاع في انهم  
 افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر  
 اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحلي)  
 والقاضي ابوبكر (من الملائكة افضل وعليه الفلاسفة) احتج اصحابنا بوجوه اربعة \* الاول قوله تعالى  
 واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق  
 الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لأن السجود اعظم انواع الخدمة وادخام الافضل للمفضول  
 مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال  
 السجود يقع على الخفاء فلهذا لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة  
 لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون  
 غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة وايضا جاز



أن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليقير المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء  
 من هذه الاحتمالات (لاناقول) قوله (أرايتك هذا الذي كترت على وأنا خير منه خلقتني من نار  
 وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريماً) وتفضيل (وبني سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك  
 ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود \* (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا  
 سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا فانه يدل على أن آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان  
 الآية سبقت لذلك واقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون \* الثالث ان للبشر عوائق عن  
 العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لا وفاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع  
 هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال اجزها  
 اى اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثواباً عليها \* (الرابع الانسان ركب تركيباً بين الملك) الذي له عقل  
 بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان  
 من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهايم لقوله تعالى او انك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب  
 عند الله الاية وذلك يقتضي) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته  
 خيراً من الملائكة احج الخصم) على تفضيل الملائكة (بوجوه عقلية ونقلية \* اما العقلية فستة \*  
 الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالاتها)  
 كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اى النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء  
 فطرتها خالية عن كمالها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرج والانتقال من القوة الى الفعل  
 (والنفس اكمل من غيره \* الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهى  
 الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالها ووضاؤها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام  
 السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد \* الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة  
 والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كها \* الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا حجاب  
 فيها عن تجلى الانوار القدسية فهى ابداء مستغرقة في مشاهدة الانوار الزبانية (والجسمانيات مركبة  
 من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة \* (الخامس الروحانيات قوية على  
 افعال شاقة كالزالزل والسحب) فان الزلازل توجد بتحركها والنحاب يعرض ويرزول بتصرفاتها  
 والاثار العلوية تحدث بمعاوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقامات امرأ وقال  
 فالمدبرات امرأ (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقلب الاجرام وتحرير مكانها  
 ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات \* السادس  
 الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة)  
 عنا في الحال (وعلمهم كلية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مبادى للحوادث في  
 عالم الكون والفساد (فطرية) اى حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط  
 والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لانسماها ولا نقول بها) على  
 أن النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر \* (واما) الوجوه (النقلية فسبعة \*  
 الاول) قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم انى ملائكة فانه) كلام  
 (في معرض التواضع) ونفى التعظيم والرفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا انت لنفسى  
 مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لان سلم  
 انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا باياتنا عسى لهم العذاب  
 بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعملوه بالعذاب تمسكاً به) وتكذيبه (فتزلت لا اقول لكم عندى  
 خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملائكة فانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بنقحها



ولا يعلم) ايضا (مقي ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما  
 يحكي أن جبريل قلب بأحد جناحيه الموتى فكانت) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على أن  
 الملك أقدر وأقوى فأين حديث الافضية) التي هي اكرية الثواب \* (الثاني قوله تعالى ما بها كما  
 ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملائكة من اذيفهم منهم أنه حرّضهما على الاكل من الشجرة  
 لما منعاهما عنه بأن المقصود بالمنع قصور كما عن درجة الملائكة فكلامها ليحصل لهما ذلك الشرف  
 فقبلامنه وأقدم عليه (والجواب انهم ارايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما  
 (فما من مثل ذلك وخيل اليهم ما انه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة \* (الثالث قوله تعالى  
 ان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على  
 المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال  
 لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (الجواب أن النصاري  
 استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبدا لله  
 وادعوا له الالهية (والملائكة فوقه في مقامهم قادرين على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم  
 فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك سببا لدعائهم الالهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من  
 الافضية) التي نحن بصدد هـا (في شيء) \* الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد  
 بكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله) اي جعل  
 عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى  
 أن لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال  
 (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ أن  
 العندية تدل على الفضيلة دون الافضية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله) أنا عند المنكسرة  
 قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال  
 بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدروا على الافعال (لا) بكونهم (افضل) \* الخامس أن الملائكة  
 معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل) من المتعلم  
 (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي \* (السادس الملائكة  
 رسل الله الى الانبياء ورسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة  
 (افضل الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحدا من آحاد الناس اذا ارسله ملك  
 الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعاً \* (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر  
 الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب أن ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب  
 الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي (أو)  
 بحسب ترتيب (الايان فان وجود الملائكة اخفى فالايان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى  
 (المقصد \* التاسع في كرامات الاولياء وانما جائزة عندنا) خلافا لمنع جواز الخوارق (واقعة خلافا  
 للاستاذ ابي اسحاق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة  
 ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق مناوا كثيرا حجابنا بيبثونها وبه قال ابو الحسين  
 البصري من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا) وهي أن وجود الممككات مستند الى قدرته  
 الشاملة لجميعها فلا يمنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك أن الكرامة امر ممكن اذ  
 ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فلقصة مريم) حيث حبلى بلا ذكر ووجد الرزق  
 عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكيا وارهاصا  
 لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة



عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنة لدعواه النبوة (وقصة أصحاب الكهف) وهي أن الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشي منها) أي من هذه الامور المشاركة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احيى من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما مر بجوابه ومن جورها وانكر) الكرامة (احيى بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حيث قد (دالة على النبوة وبسبب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة \* (المرصد الثاني \* في المعاد وفيه مقاصد \* المقصد \* الاول في اعادة المعلوم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعلوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك أن يعاد وعندنا ينتج بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعلوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (انما) في جواز الاعادة (انه لا يمنع وجوده الثاني لذاته ولا لوازمه والالم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيء اولوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة واذا لم يمنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصل بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز أن يمنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقة وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الابداء) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فان يتلازمان) أي الوجودان المبتدأ والمعاد وكذا الابدان (امكانا وجوبا وامتناعا) لأن الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشيء) الواحد (ممكنا زمان) زمان الابداء (ممتنعا في زمان آخر) زمان الاعادة (معللا) أي ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجواز الانقلاب من الامتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بأن الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهية العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انشكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (أن يقال الاعادة اهون من الابداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) أي ذلك المعلوم (استفاد بالوجود الاول) الذي كان قد انصف به (ملكه الانصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع واشاربا بقياس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى أن تلك الاهوية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندنا على السوية



لا يتصور هناك تفاوت بالاهوية (والخصم يدعى الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما  
الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين  
(فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا  
(فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما  
موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعدهما والجواب انه لا معنى لتخلل  
العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف به في زمان  
ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر  
نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى  
الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه \* الاول انما  
يكون المعاد معاداً بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في  
وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلاف  
الجواب انما اللازم) في اعادة الشئ بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا  
الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر في  
وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً  
اكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (وما يقال اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في  
هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة  
(انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احدة لامذته  
وكان) ذلك التلميذ (مصر على التغاير) بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة  
(فقال) ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم من الجواب لا في غير من كان يباحثك وانت ايضا  
غير من كان يباحثنى (فهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبأن الوقت ليس  
من الشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وانه) اى المعدوم (معاد بوقته  
الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقاً (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً (وانما  
يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) ايضا (معاداً معه) وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون  
مبتدأ اذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبتدأ \* (الثاني لو) امكن  
الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة (فلنقرضه) ايضا (موجوداً)  
مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاتينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو  
ضرورى البطلان الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية)  
اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع القائل) في الحقيقة (وكل  
اثنين) متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والاخر معاد او اى  
اختصاص لهذا) الذي ذكره من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح لز  
امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من  
الوجود قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل  
كذلك وارد \* (الثالث الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعى تميزه حال العدم  
(وانه) اى التميز حال العدم (محال) لان النفي الصرف لا يتصور له تميزاً ما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم  
تستدعى انصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح  
ذلك الحكم عليه وانصافه بصحة العود يقتضى امتيازاً والام يكن ذلك الانصاف أولى به من غيره  
(الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئاً) اى امرأ ثابته متقرر (ظاهر) لان بطلان التالى حينئذ



ممنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لأننا منع استدعاءه) أي استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي إمكان الوجود بعد ردوله فلا يكون الانصاف بهامقضية لا امتياز خارجي (بل التميز في الخارج) (انما يحصل حال الاعادة) أي زمن الوجود الثاني (وهو) أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالمستغاثات \* (المقصد الثاني في حشر الاجساد \* اجمع اهل المال) والمشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما القلاسة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها من الممكن) لذاته (كأمر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلارية وان فرض انها عذمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لا يبدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها بما ينما من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) أي صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كبر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق \* اخرج المنكر بوجهين \* الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأ كول) أي بعضه (جرأ منه) أي من الأكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التي كانت للمأ كول ثم صارت للأكل (اما ان تعاد فيهما) أي في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الا آخر معاد بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لاجميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) أي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأ كول (في الأكل فضل فاننا علم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الأكل بل في المأ كول \* (الثاني) لو حشر فلما لا الغرض وهو عبث (لا يتصور في افعاله تعالى) (واما الغرض اما عائد الى الله وهو منزله عنه لوالى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجساما) من العقلاء (وبهذه العقل) ايضا وذلك (لقبحه وعدم ملامته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واما الالذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (انما هو دفع الألم بالاستقرار وانه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الايلام) أولا (ليدفع) ذلك الألم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود الى عدم المرض (الجواب) فحتم ان لا الغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او الالذاذ لعل فيه غرضا آخر لا تعلمه سلمنا (أن الغرض منحصر فيهما) (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وانما (دفع الألم غاية ان في دفع الألم لذة واما انه ليست الا هو) أي دفع الألم (فلا) دليل عليه (ولم لا يجوز أن تكون) تلك اللذة (أمر آخر يحصل معه) أي مع دفع الألم (تارة ودونه اخرى) والدوران وجودا وعدمه في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخرية كذلك) أي دفع الألم (ولم لا يجوز أن تكون اللذات الاخرية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الألم) كما ادعيتهم (وحقيقة



تلك) الاخروية (امرا آخر) وجوديا (ولاجمال للوجدان والاستقرار فيها) اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدينوية بهما على زعمكم \* (تذنب \* هل بعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها ويفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيها ولا اثباتها لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحجج به) على الاعداد (من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف) فى الدلالة عليه (فان التفريق هالك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطف على زوال مجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما اى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من علم فان على الاعداد ايضا واعلم أن الاقوال الممكنة فى مسألة المعاد لاتزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من المحققين كالخليلي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكاف والمطيع والعاصي والمناب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادةها وهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اول مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله \* (المقصود الثالث فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد) الروحاني الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بضائرها النفسانية ورضائها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لاسمى فى مباحث النفس (وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا فى محالين متغايرين وهو يتألف البساطة) وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فناءه وفساده لان التماثل يجب بقاءه مع حصول المقبول والبقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فيبين وجود شئ بالفعل وقابلية فناءه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمع فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما عالمة اما الجاهلة فتألم بعد المفارقة ابدا) كالكاfer عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله) وانما تألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العنادية والظنون والارهام الكاذبة لم تنبه لنقصانها وفوت كالاتها بل ربما تخيلات اضداد الكمال كالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتباقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالها



واستناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبق في التباس (واما العالمة فاما) أن تكون (لهما هيآت  
 رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا  
 فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تأملت بها) تألما عظيما واشتاقت الى مشتمياتها التي ألقت بها  
 اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول  
 عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرت بها) اي  
 جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها اله) اي للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول  
 بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها كما يؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت  
 كماله بريئة عن الهيآت الرديئة التي تلت بها) اي بوجود ذاتها كذلك (ابد امتهجة بادرال كمالها) باقيا  
 سرمدا كما يؤمن المتقي عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقله الاهتمام  
 بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا  
 (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اي من الفلاسفة (وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان  
 (النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت  
 طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة) التي بقي شيء  
 من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية  
 فيما هو كمالها من علومها واخلاقها الخبيثة تبقى مجردة طاهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال  
 (تسخا وقيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه  
 في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للحيان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (الى)  
 الاجسام (النباتية ويسمى مسخا وقيل الى الجمادية) كالعادن والبساتط ايضا (ويسمى فسخا) قالوا  
 وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة  
 في جهنم (هذا في التنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكمل منها (فقد تخلص من الابدان)  
 كلها (اصيرونها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر وقد تعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها  
 الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم باطن بناء على قدم النفوس وبجودها) وقد ابطالناهما  
 قال الامام الرازي وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا أن يجمعوا بين الحكمة  
 والشرعية فقالوا دل العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبهه وأن سعادة الاجسام  
 في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان  
 مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه  
 في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحانية وانما عذر هذا الجمع لكون الارواح  
 البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت  
 وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة  
 في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات \* وأما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين  
 قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال  
 وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك أن الانسان هو العالم الصغير  
 وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه  
 مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد  
 ما خربه وهو أنه يعمره كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب  
 هذا العالم الكبير يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه  
 وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب



والله اعلم بالصواب \* (المقصود الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن اولا (ذهب اصحابنا  
 وابو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وابو الحسين البصري) الى انهما مخلوقتان وانكرهما اكثر المعتزلة)  
 كعباد الضميري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما مخلقتان يوم الجزاء \* لنا  
 وجهان \* الاول قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة واخر اجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب  
 واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل \* الثاني قوله تعالى في صفتها اعدت للمتقين  
 اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها  
 شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما  
 مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عندهم للعقل دلالة على ذلك (قال  
 عباد لو وجدنا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر) (الاقسام الثلاثة باطلة \* اما الاول فلان  
 الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخاطبها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذي  
 يشتهونه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثاني فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعلقت حينئذ بأبدان  
 موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها (و) انتم (لا تقولون به وقد اطل) ايضا (بدليله \* واما الثالث  
 فلان القلب بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فينقرض بينهما خلا) سواء تبينا  
 او تناسا (وانه محال) وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لان ينكر وجودهما في الحال  
 فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما اخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر  
 قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان آخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا  
 على ذلك فلا نعيده \* احتج ابو هاشم بوجهين \* الاول قوله تعالى في وصف الجنة (اكلها) اي  
 ما كولها (دائم مع قوله كل شيء) اي موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك  
 اكلها) لان دراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها  
 ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلاى كلما في منه شيء حي يبدله فان دوام اكل  
 بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فنى (وذلك) اي دوام اكله على سبيل البدل (لا يتنافى هلاكه او نقول  
 المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حذاته لضعف الوجود الامكاني) فالتحق بالهالك المعدوم او نقول  
 انهما) اي الجنة والنار (تعدمان انا) بتفريق الاجزاء دون اعدادها (ثم تعادان) بجمعها (وذلك كاف  
 في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكين صورة في آن \* (الثاني قوله تعالى) في وصف الجنة ايضا  
 (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لا متنازع تداخل الاجسام  
 الجواب المراد أنها) اي عرضها (كعرض السموات والارض لا متنازع ان يكون عرضها عرضهما  
 بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يتنوع قيام عرض واحد شخصي بمعين موجودين معا واوا حدهما  
 موجود والاخر معدوم (وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا  
 على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اي مثله \* (المقصود الخامس في فروع للاعتزلة على اصحابهم  
 في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لافي امور  
 آخر اوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لان التكليف الشاققة ليست الانفعالية وهو  
 بالثواب عليها بيانه انها) اي تلك التكليف (اما لا لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى  
 (واما لغرض عائد الى الله وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (او الى العبد اما في الدنيا  
 وانه) اي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوى فان العباد عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما  
 في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (او نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض  
 وقدم تر مرارا) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان \* الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب  
 الكبيرة) اذ امارات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين \* الاول أنه) تعالى (او عدا بالعقاب)



على الكبار (واخبر به) اي بالعقاب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيد  
والكذب في خبره وانه محال \* الجواب غاية وقوع العقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة  
في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال  
لانا نقول استحالة ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب  
اي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعني عنه لم يتزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريره  
على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه فيجب منافاة صود الدعوة) الى الطاعات  
وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) اي تضمن عدم وجوب العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد  
وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالا يخفى واحتمال العفو عن  
البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره  
الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر  
العاقل عن استنقاره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه وأما توهم العفو  
الناسي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد  
ظهر أن المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء \* البحث (الثاني قالت  
المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذ لم يتب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها ابد وعدهم) في اثبات  
ما ادعوه دليل عقلي هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بنفسه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة  
خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع ابدأ (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن  
الشوائب (دائمة والجمع بينهما) اي بين استحقاقيهما (محال) كما أن الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق  
استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق)  
فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله  
حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة  
او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في الثواب والمعاقب  
العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع  
ايضا وما يتسلك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف  
(ثم) ابا بعد تسليمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبني على  
الحابطة وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى)  
احكامية عن اهل الجنة (الذي احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء  
والفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب  
(لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الى سبع مائة) من الامثال (و) بضاعف الله  
لمن يشاء) اضعا فامضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين  
الاول بايات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار  
هم فيها خالدون وقوله ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالد فيها وقوله ومن يقتل  
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا للبشر من  
قبل الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو جلى الخلود على المكث الطويل  
لم تصدق هذه الايات (والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد  
احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت  
خطيئته من بعض جوانبه لا محيط بها (و) لا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى  
(بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا)



اَفَلاَ آيَاتِ الْمَذْكُورَةِ لَا تَتَنَاوَلُ صَاحِبَ الْكِبِيرَةِ (سَلَمْنَا) تَنَاوَلَهَا آيَاهُ (لَكِنِ الْخُلُودُ) الْمَذْكُورُ فِيهَا (هُوَ الْمَكْتُوبُ) الطَّوِيلُ وَمَا ذَكَرْتُمْ) مِنَ الِاسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الدَّوَامِ (مُعَارَضٌ بِمَا يُقَالُ) فِي الِاسْتِعْمَالِ الشَّائِعِ (حُبْسُ مَخْلُودٍ وَوَقْفُ مَخْلُودٍ وَخُلْدُ اللَّهِ مَلَكُهُ) وَالْمُرَادُ طَوْلُ الْمُدَّةِ بِالشَّبْهِةِ فَالْأَوَّلَى حِينَئِذٍ أَنْ يَجْعَلَ حَقِيقَةً فِي الْمَكْتُوبِ الطَّوِيلِ سِوَاهُ كَانَ مَعَهُ دَوَامٌ أَوْ لَا احْتِرَازًا عَنْ لُزُومِ الْمَجَازِ أَوْ الِاشْتِرَاقِ (وَالْآيَةُ) الْمَذْكُورَةُ (جَمَلْنَاهَا عَلَى الدَّوَامِ) الِذِي هُوَ أَحَدُ قِسْمَيْ الْمَكْتُوبِ الطَّوِيلِ (لِقَرِينَةِ الْحَالِ) فَلَا يُلْزَمُ مَجَازٌ لِأَنَّ خُصُوصِيَّةَ ذَلِكَ الْقِسْمِ مُسْتَفَادَةٌ مِنْ خَارِجٍ لَامَقْصُودَةٍ بِنَفْسِ اللَّفْظِ (الثَّانِي) مِنَ الْوُجْهِينِ (قَوْلُهُ) تَعَالَى (وَأَنَّ الْفَجَارِ فِي جَحِيمٍ يَصْلُونَهُ يَوْمَ الدِّينِ وَمَاهُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ وَلَوْ خَرَجُوا عَنْهَا لَكَانُوا غَائِبِينَ عَنْهَا الْجَوَابُ) عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ وَحْدَهَا أَنَّ لَفْظَ الْفَجَارِ لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا مَنْ هُوَ كَامِلٌ فِي جُورِهِ وَهُوَ الْكَافِرُ كَمَا بَدَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ أَوَّلًا لَمْ يَكُنْ هُمْ الْكَفَرَةُ الْفَجْرَةُ وَإِبْضَاطُهَا يَتَضَيُّ كَوْنُ الْفَجَارِ فِي الْجَحِيمِ فِي الْحَالِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَوَجِبَ التَّأْوِيلُ بِاسْتِحْقَاقِ النَّارِ وَعَدَمِ غَيْبَتِهِمْ عَنْ اسْتِحْقَاقِهَا لَكِنِ اللَّهُ يَخْرِجُهُمْ عَنْهَا بِرَحْمَتِهِ مَعَ انْصَافِهِمْ بِذَلِكَ الِاسْتِحْقَاقِ وَالْجَوَابُ (عَنْهَا وَعَمَّا قَبْلُهَا) مِنَ الْآيَاتِ الْمَذْكُورَةِ (فِي الْوُجْهِ الْأَوَّلِ الْمُعَارِضَةِ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى الْوَعْدِ بِالثَّوَابِ نَحْوُ) قَوْلُهُ (فَنَ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) قَوْلُهُ (وَيَجْزِي الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى) قَوْلُهُ (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) فَقَدْ ثَبَتَ لَصَاحِبِ الْكِبِيرَةِ بِإِيمَانِهِ وَسَائِرِ مَا يَكُونُ لَهُ مِنَ الْحَسَنَاتِ اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ (وَهُوَ عِنْدَهُمْ بِنَافِيِ اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ) فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ مَخْلُودًا فِي الْعُقُوبَةِ فَلَا تَكُونُ تِلْكَ الْآيَاتُ عَامَةً مُتَنَاوِلَةً لَهُ (وَأَنْ سَلَمْنَا) عُمُومَهَا آيَاهُ (فَيَجِبُ تَخْصِيصُهَا بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى اخْتِصَاصِ الْعَذَابِ بِالْكَافِرِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى أَمَّا قَدْ أَوْحَى الْإِنَّا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى وَقَوْلُهُ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ وَقَوْلُهُ كَلِمَاتٍ فِيهَا فُوجٌ إِلَى قَوْلِهِ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَعَلِمَ أَنَّ اخْتِصَاصَ الْعَذَابِ) مُطْلَقًا (بِالْكَافَرِ مَذْهَبُ مَقَاتِلِ بْنِ سَلِيمَانَ) مِنَ الْمُفْسِّرِينَ (و) مَذْهَبُ (الْمُرْجئية) عَمَّا بَيَّنَّاهُ هَذِهِ الْآيَاتُ لَكِنَّا تَخْصِيصُهَا بِالْعَذَابِ الْمُؤَبَّدِ جَمَاعِيْنَهَا وَبَيْنَ الْإِدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى وَعِيدِ الْفَسَاقِ \* الْمَقْصِدُ \* السَّادِسُ فِي تَقْرِيرِ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا فِي الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا (وَفِيهِ مَبَاحِثُ الْأَوَّلِ قَالُوا الثَّوَابُ فَضْلٌ) مِنَ اللَّهِ (وَعَدَةٌ فِيهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ لِأَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعْدِ نَقْصٌ تَعَالَى اللَّهُ عَنْهُ) وَأَمَّا عَدَمُ الْوُجُوبِ فَلَمَّا مَرَّرَ (و) قَالُوا (الْعِقَابُ عَدْلٌ) مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ الْكُلَّ مَلَكُهُ (فَلَهُ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِيهِ) كَمَا يَشَاءُ (وَلَهُ الْعَفْوُ عَنْهُ لِأَنَّهُ فَضْلٌ وَلَا يَمُدُّ الْخُلْفَ فِي الْوَعْدِ نَقْصًا) بَلْ يَمْدَحُ بِهِ (عِنْدَ الْعُقْلَامِ) الْمُبْثُ (الثَّانِي) أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ الْكَافَرَ مَخْلُودٌ فِي النَّارِ أَبَدًا لَا يَنْقَطِعُ عَذَابُهُمْ) سِوَاهُ بِالْغَوَا فِي الْاجْتِهَادِ وَالنَّظَرِ فِي مَعْجِزَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَلَمْ يَهْتَدُوا أَوْ عَمِلُوا بِوَعْدِهِمْ وَعَانَدُوا أَوْ تَكَاثَلُوا (وَأَنكَرَهُ) أَيْ تَخْلِيدَهُمْ فِي النَّارِ (طَائِفَةٌ) خَارِجَةٌ عَنِ الْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ (لَوْ جُوهُ الْأَوَّلِ أَنَّ الْقُوَّةَ الْجَسَمَانِيَّةَ كَمَا تَقْدُمُ مَتْنَاهُ) فِي الْعُدَّةِ وَالْمُدَّةِ (فَلَا يَبْدُو مِنْ قَنَائِمِهَا) وَإِذَا قُنِيتْ قُوَّةُ الْحَيَاةِ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْحَسِّ وَالْحَرَكَةِ وَلَمْ يَبْقَ أَحْسَاسٌ فَلَا يَتَصَوَّرُ عَذَابُ وَهَذِهِ الشَّبْهِةُ بَعَيْنُهَا جَارِيَةٌ فِي انْقِطَاعِ نَعِيمِ أَهْلِ الْجَنَّةِ (الْجَوَابُ مَنَعَ تَنَاهِيَهَا وَقَدَّمَ) فَسَادَ مَا يَتَمَسَّكُ بِهِ فِي اثْبَاتِ ذَلِكَ التَّنَاهِي (الثَّانِي) مِنْ تِلْكَ الْوُجُوهِ (دَوَامُ الْأَحْرَاقِ مَعَ بَقَاءِ الْحَيَاةِ خُرُوجٌ عَنْ قَضِيَّةِ الْعَقْلِ الْجَوَابُ هَذَا بِنَاءٌ عَلَى) اعْتِبَارِ (شَرْطِ الْبُنْيَةِ وَاعْتِدَالِ الْمَزَاجِ) فِي الْحَيَاةِ (و) نَحْنُ (لَا نَقُولُ بِهِ بَلْ هِيَ) أَيْ الْحَيَاةُ (بِمَخْلُقِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدْ يَخْلُقُهَا دَائِمًا أَبَدًا أَوْ يَخْلُقُ فِي الْحَيَاةِ قُوَّةً لَا يَخْرُبُ مَعَهَا بَنِيَّتُهُ بِالنَّارِ) مَعَ كَوْنِهِ مُتَأَذِّبًا بِهَا (كَأَخْلُقُهَا فِي السَّمْنَدَرِ) مَعَ عَدَمِ التَّأَذُّبِ بِهَا (وَهُوَ حَيَوَانٌ مَأْوَاهُ النَّارُ الثَّلَاثُ) مِنْهَا (النَّارُ) يَجِبُ افْتِنَاؤُهَا الرُّطُوبَةَ بِالتَّجَرُّبَةِ قَلِيلًا قَلِيلًا فَتَنْتَهِي (الْحَالُ) (بِالْآخِرَةِ إِلَى عَدَمِهَا) لَكُونِهَا مَتْنَاهُ (و) حِينَئِذٍ (تَنْتَفَتِ الْأَجْزَاءُ) الَّتِي كَانَتْ مَتَمَّاسِكَةً بِتِلْكَ الرُّطُوبَةِ (فَلَا تَبْقَى الْحَيَاةُ) فَلَا يَدُومُ الْعِقَابُ (الْجَوَابُ فَنَاءُ الرُّطُوبَةِ بِالنَّارِ غَيْرُ وَاجِبٍ عِنْدَنَا بَلْ هُوَ بِإِقْنَاءِ اللَّهِ تَعَالَى) آيَاهَا بِقُدْرَتِهِ وَقَدْ لَا يَفْنِيهَا (أَوْ يَفْنِيهَا وَيَخْلُقُ بِدَلَّهَا مِثْلَهَا) فَلَا تَنْتَفَتِ الْأَجْزَاءُ بَلْ تَدُومُ الْحَيَاةُ (قَالَ الْجَا حِظُّ) عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ



(العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في حق) (الكافر المعاند) والمقصر (واما المبالغ في اجتهاده اذ لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فعذور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعاً ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتد بالصحة كفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقة (ولم يتقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري \* المبحث (الثالث) غير الكفار من العصاة ومركبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ولا شك ان مركب الكبيرة قد عمل خيراً هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها \* (المقصد السابع في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساد) لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه بفضله وان عاقبه بعبده بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعم ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفوا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شي واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شي وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) اي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شي اصلاً (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصي (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من ان الحسنة تجزي بعشر امثالها والسيئة لا تجزي الا بمثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهم راجح احبط الآخر) وينحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما ابطالنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اي للبهشية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو ابطال الآخر فاما ما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا (بل بعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكثر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بأن كل واحد



من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه  
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد في المزاج ايضا \* (تذنب قد اتفق المعتزلة) اي الجبائيان  
واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اي لا يتساوى الطاعات والازلات (والانساقط) اذ  
لا يجوز بقاؤهما معا من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط  
احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذ انساقط معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند  
الجبائي عقلا) لان ابطال كل منهما لا يترك اماما او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند  
ابيهانهم) أن العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز  
العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل  
واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجماع على أن لا خروج)  
للمكلف (عن-ما) بل كل مكلف امام من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا  
يتصور وقوع احدهما للآخر مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما  
سلف من أن جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية  
للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي  
(أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب ارجح) فان الحسنات تجزي بعشر مثاها والسيئات لا تجزي الا بمثلها  
(و) ايضا على تقدير التساوي والتساقط مع الا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل)  
بالثواب عندنا (ويجوز) ايضا (أن لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اي  
من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له  
بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحة) من جهة اخرى (و) يدوم له (المه  
ولذته) كذلك لا يخلص له احدهما في حياته الدنيا ولا نسلم أن الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب  
\* (المقصود الثامن في أن الله يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وأن عفوهم ليس  
في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقال المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعد ذلك)  
وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا الى انه يعفو  
عن بعض الكبائر مطلقا ويذهب ببعضها الا انه لا علم لنا الا أن بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير  
منهم لا تقطع بعفو عن الكبائر بلا توبة بل تجوز (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول أن العفو  
من لا يذهب على الذنب مع استحقاقه) اي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) اي بذلك  
الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر اصالا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر  
قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الآيات الدالة عليه) اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة  
(نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشر لا داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة  
لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام  
عادل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام لكل فلا يخرج  
عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك  
من الآيات الكثيرة \* (المقصود التاسع في شفاععة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم  
اجمع الامة على) ثبوت (اصل الشفاععة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هي عندنا لاهل السكائر  
من الامة) في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي) فانه حديث  
صحيح (واقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة)  
السابقة وهي ذكر الذنب وسبأتيك في بيان حقيقة الايمان أن من تكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة)  
لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب



لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام  
 في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لا عموم له في الايمان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود (فلا يلزم ان  
 لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه  
 (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية  
 وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد  
 شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد  
 ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لاننا لا ثبت  
 الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وأما الاجوبة  
 المفصلة فذكر في التفسير الكبير \* (المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان \* الاول في حقيقتها وهي)  
 في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعاس ليرجعوا الى  
 الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها  
 اذا قدر عليها فقولنا) الندم لماسيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون  
 معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر  
 لم يافيه من الصداق ونزف العقل) اي خفته وطيشه (والا خلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا  
 (وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر أولا وذلك (لان الندم على الامر لا يكون الا  
 كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن الندم على فعل في الماضي قد يريده  
 في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو  
 أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك  
 العزم كما لا يخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه  
 (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد  
 من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل  
 وتركه في ذلك الوقت فقائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته  
 وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب  
 ايضا ويؤيد ما قررناه قول الامام في حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا  
 عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه  
 لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صححت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم  
 الزاني اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف  
 فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول  
 المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينا فيه ما صرح به من أن توبة  
 المحبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر \* البحث (الثاني في احكامها \* الاول الزاني المحبوب) اي الذي  
 زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو  
 هاشم) وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذا القدرة له على الفعل فيه  
 (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والماخذ) في هذين القولين (واضح)  
 كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المحبوب (فن تاب) عن معصية (لمرض  
 مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه  
 فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف  
 في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الامام في من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة



فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة) أقوالها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج  
 عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم  
 الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة  
 (أما رد المظالم) والخروج عنها برذل المال والاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه أن بلغه  
 الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر) قال الآمدي إذا أتى بالمظلمة  
 كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع  
 الامكان ليقبض منه ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب  
 الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى بأحداهما دون الأخرى (وأما أن لا يعاود أصلاً) إلى ما تاب عنه  
 (فلان الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدوله والله مقلب القلوب) من حال إلى حال قال الآمدي  
 التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية  
 في وقت آخر بل غاية أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامته  
 للندم) في جمع الأزمنة (فلان) الندم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن  
 (الشارع أقام الحكيم) أي الأمر الثابت حكماً (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان) فان الندم مؤمن  
 بالاتفاق (ولما في التكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين) قال الآمدي يلزم  
 من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تأثراً  
 وأن تجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الإجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب  
 عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض العلماء وذلك لأننا علم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره  
 كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجتدون الإسلام ولا يؤمرون به فكذلك  
 الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (لهم في التوبة الموقفة مثل أن لا  
 يذنب سنة و) في التوبة (المفصلة) نحو أن يتوب عن الزنادون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم  
 إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب) جميعاً إذ لا يجب عمومها لهم فذهب بعضهم إلى أنه  
 يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم  
 عليه لقبحه والاندم على قبيحها كالأشترار كما في العلة المقتضية للندم وندم أيضاً في جميع  
 الأوقات وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم  
 كما في الواجبات فإنه قد يأتي الأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون المأتي  
 به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي ككون الفعل  
 حسناً واجباً فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات  
 قلنا مراتب القبح أيضاً كذلك والأشاعة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين (الخامس) أنهم أوجبوا  
 قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها  
 وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على  
 أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك (السادس) اختلاف في ككون التوبة طاعة قال  
 الآمدي (الظاهر أن التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لأنها أمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله  
 جميعاً أيها المؤمنون والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإذنا بقبولها  
 ودفعاً للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله أن الله يغفر الذنوب جميعاً \*  
 المقصد \* الحادي عشر أحياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق  
 كما حاق عندنا واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) أي بعد الخلاف  
 وظهوره (وأنكره) مطلقاً (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة) وأنكر الجبائي



وابنه والبلخي تسمية الملكين منكر أو تكبر أو قالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل  
 والتكبر انما هو تقرير الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان \* الاول قوله تعالى النار  
 يعرضون عليهم غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف) في هذه  
 الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صبا حار ومساء (فعلم انه غيره)  
 ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير  
 عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتي (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو  
 الهذيل العلاف وبشر بن المعتز إلى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا) واذا ثبت التعذيب ثبت  
 الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير  
 الطبرى وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتي من غير احياء فخرج عن المعقول)  
 لان الجهاد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في  
 اجساد الموتي وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بدفعه واحدة فهو انكار للعذاب  
 قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله \* الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا  
 آمنا اثنتين واخيتنا اثنتين وما هو) أي وما المراد بالاثنتين والاحياء في هذه الآية (الا امامة)  
 قبل منار القبور (ثم الاحياء في القبر ثم الامامة فيه) ايضا بعد مسألة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا  
 هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياء انهم عرفوا فيه ما قدرة الله  
 على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر  
 الاحياء في الدنيا لانهم لم يـ<sup>كـ</sup>ونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم إلى أن المراد  
 بالاثنتين ما ذكر وبالاحياء من الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية  
 وأما الحياة الثالثة أعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء  
 في القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب) ايضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل  
 الامامة الاولى على خلقهم أمواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الامامة الظاهرة وحمل  
 الاحياء على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه  
 بأن الامامة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين  
 والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا واحد) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (اكثر من ان  
 تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد منها انه عليه السلام مر  
 بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستبرئ من البول وأما الثاني فكان  
 يمشي بالنميمة ومنها قوله استترهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ  
 لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب  
 القبر إلى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة ما <sup>كـ</sup>ين ايضا وتسميتهما منكرًا ونكيرًا  
 مأخوذة من اجماع السلف وأخبار مروية عن النبي عليه السلام (احتج المنكر بقوله تعالى  
 لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتين الجواب ان ذلك وصف  
 لاهل الجنة والضمير في فيها الجنة أي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما  
 انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء مorte اخرى بعد المسألة وقبل دخول  
 الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيده لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالحال  
<sup>كـ</sup>أنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة  
 فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة  
 صيغة الواحد (نحو ان الانسان في خمس وليس فيها ثني تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد



ايضا (فهذا) الذي ذكره من الاية وأجبناعنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم  
بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها  
على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرافها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل  
مخالفتها للمعقول اننا نرى شخصا يصاب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزائه ولا نشاهد فيه  
احياء ولا مسألة والقول به مما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع  
والطيور وتفرقت اجزائه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزائه)  
المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فاننا نعلم عدم احيائه ومسائله وعذابه ضرورة  
وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) اي القاضي واتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء  
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فانه حتى مع اننا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي  
جبريل عليه السلام وهو بين اظهرا صحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة الى  
بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة  
الآخري) يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واحد (فان ذلك) اي التمسك بها (مبنى على  
اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في أن تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة  
(او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى) كما سلف  
تقريره \* (المقصد \* الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب  
وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بل تأويل عندنا كثر الامة (والعمدة  
في اثباتها) انما في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع  
عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب فنحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوه  
انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت  
بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب (وقوله فسوف  
يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الاية الدالة  
على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اوتى كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بهما قراءة الكتب  
(وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء  
(وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه  
الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لا صحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط  
او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طائفة) اي مملئة جدا (بذلك) الذي ادعينا كونه حقا  
(بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للنصف فيه اشتباه (واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر  
جهنم بغير عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه  
نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه  
(قالوا) اي المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه ادق من الشعور وأحد من غرار السيف)  
اي حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان اسكن)  
العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب  
أن يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه  
ويسهل على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه  
أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم  
من تجوز رجلاه وتعلق يده ومنهم من يجز على وجهه وأما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم)  
الا أن منهم من حاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا يجب سجل



ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا  
 لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدت فلا يمكن اعادتها (وان امكن  
 اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والنقل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا  
 فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون فيجاء تنزهه عنه الرب تعالى  
 والجواب أنه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال)  
 وصفها (هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقياس العقلي) فبالافائدة فيه (قدم مرارا \*  
 المرصد الثالث \* في الاسماء) الشرعية المستعملة في اصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر  
 والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية  
 (والاحكام) من أن الإيمان هل يزيد وينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا  
 (وفيه مقاصد \* المقتصد \* الاول في حقيقة الإيمان اعلم أن الإيمان في اللغة) هو (التصديق)  
 مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا اي بمصدق) فيما حدثناك به (وقال  
 عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق) ويقال فلان يؤمن بكذا اي  
 يصدق به ويعترف به (واما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الاحكام) يعني الثواب على التفاصيل  
 المذكورة (فهو عندنا) يعني أتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه اكثر الأئمة كلقاضي والاستاذ) ووافقهم  
 على ذلك الصالحين وابن الراوندي من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم بحجته به ضرورة تقتضيه  
 فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو في الشرع تصديق خاص (وقيل) الإيمان (هو المعرفة فقوم  
 بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض  
 الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلنا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين ويرى هذا عن  
 أبي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى أنه  
 الطاعات) بأسرها (فرضا) كانت (او نقلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات  
 المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) اي بعضهم كابن مجاهد (واصحاب الاثر)  
 اي الحديثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان وقرار باللسان  
 وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الإيمان) لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل  
 القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق)  
 المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اي فعل (وهو الكلمتان او غيره) اي غير فعل اللسان  
 (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجارية اما اللسان)  
 وحده (اوسائر الجوارح) اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا  
 (وجوه \* الاول الآيات الدالة على محمية القلب للإيمان بنحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما  
 يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان ومنه) اي ومما يدل على محمية القلب للإيمان  
 (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع  
 الإيمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا سامة وقد  
 قتل من قال لا اله الا الله هلا شقت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق  
 الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود  
 بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره  
 بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولا شتر اشترار نظائره بل كان هو بذلك أولى \*  
 (الثاني جاء الإيمان مقررا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب بنحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات  
 فدل على التغاير) وعلى أن العمل ليس داخل فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله \*



(الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والالام يكن لئنى اللبس فائدة ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت أن الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق باللسان) يريد أنكم اذا اثبتتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملًا) او فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقًا) بحسب اللغة (قطعا) فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لاداتها على معناها) واياها كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسانى (ويؤيده) اى يؤيد أن الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللسانى (احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والصحابه والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لا يستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا أنه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) حله بأن يقال (لأنزاع في أنه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لافي (أنه يترتب عليه) فى الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفى لا يطلع عليه بخلاف اقرار باللسان فانه مكشوف بلاسترة فينطبق به الاحكام الديونية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخرى (ثم نقول) لهم (يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فنعته) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع) احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم \* القسم الاول اربعة \* الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى أن لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الله القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام \* واما أن الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينًا فلن يقبل منه ولا يستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير فى قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب أن يقتدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) فى تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) أن يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان أكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جعله اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر



المطابق لنهاية العقول أن يقال من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر (أذفيه) أي في كونه إشارة  
إلى الإخلاص (تقرير اللغة) على أصلها وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقا خراجها عنه (هذا  
كما مضى (و) أما المقدمة (الثالثة) وهي أن الإسلام هو الإيمان فهي (اثمناصح) وتثبت بالدليل الأول  
(لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام) لأن الآية انما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول  
لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالإيمان بين الإسلام والإيمان انما ثبت بهذه الآية اذا ثبت كون  
الإيمان ديناً (وفيه مصادرة لا تخفى) لأن كون الإيمان ديناً أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة  
كونه عين الإسلام فاثبات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل اخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع  
كونه ديناً ذهوب في قوة أول المسئلة اعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فإنها  
تدل على تصديق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان الأيرى أن الضاحك يصدق على الباكي  
ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع  
إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم اضاءة صلوات  
كانت إليه (فلنابل التصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت  
المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي  
وان سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم (الثالث قاطع  
الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنى داخل في الإيمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لأنه يخزي) يوم  
القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أي (ولهم في الآخرة عذاب  
النار) فالمدكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير  
(ربنا أنك من تدخل النار فقد أخرجته) فان هذين القولين معايدلان على أن قاطع الطريق يخزي  
يوم القيامة (والمؤمن لا يخزي) في ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه  
قلنا) عدم الإخراء لا يعي المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحابه) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع  
طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضاً يجوز أن يكون الموصول مع صلاته مبتدأ خبره  
نورهم يسعى بين أيديهم وحينئذ جاز ايضاً أن يكون المؤمن مخزي في يوم القيامة بادخاله في النار  
وان كان ما له الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يرني الزاني وهو مؤمن لا إيمان  
لن لا أمانة له قلنا مبالغة) على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا  
تجاءمه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي (ثم انما) أي الأحاديث  
الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان (معارضة بالأحاديث الدالة على أنه) أي مرتكب  
الزنا مثلاً (مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال) النبي عليه السلام (لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان  
زني وان سرق على رغم انف أبي ذر \* القسم الثاني) من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان  
مذهب الخصم وهي ثلاثة \* الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً  
كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي  
لأنه حقيقة فيه) وان أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات (بل لأن الشارع يعطي  
الحكمي حكم المحقق والا) أي وان لم يكن الأمر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله في الأعمال) فان النائم  
والغافل ليسا في الأعمال المعبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الأبطال الحكمي كالمحقق (الثاني  
من صدق) بما جاء به النبي (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً والإجماع على خلافه  
قلنا هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر  
فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان (حتى لو علم أنه لم  
يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره



فيما بينه وبين الله) وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم  
 بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول  
 لا يجتمع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك)  
 الذي ذكرتموه (مشرك الا لزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون  
 ايمانا (ثم) نقول في حله (ان الايمان المعتدى بالبلاء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق  
 بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده  
 وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق  
 مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور  
 في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد  
 بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايان الذي لا يجتمع الشرك وجب ان يكون مغايرا  
 للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد يجتمع الشرك والايمان لا يجتمع  
 فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب  
 (احتج الآخرون) القاثلون بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والقاثلون بأنه مركب من التصديق  
 والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها  
 امطة الاذى عن الطريق \* الجواب ان المراد شعب الايمان قطعها لانفس الايمان فان امطة الاذى  
 عن الطريق ليس داخل في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد في الحديث  
 من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القاثلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار  
 (المقصد \* الثاني في أن الايمان هل يزيد وينقص اثبتته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي  
 وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظي لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان  
 الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو)  
 اي احتماله (ولو بأبعده وجه ينافي اليقين) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة  
 محيى الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والالم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال)  
 اما وحدها او مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان  
 بوجهين) اي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات  
 النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض  
 قلنا لانسلم أن التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض  
 (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ونقول)  
 اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ونقول (ابراهيم عليه السلام وان كن  
 لي طمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر أن الظن الغالب  
 الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر  
 العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا ما (الثاني)  
 من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال (التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء  
 من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني أن افراد ما جاء به متعددة وداخله في التصديق  
 الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصديق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل  
 وجزأ من الايمان ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كقوله  
 قوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اي قبول الايمان للزيادة والنقصان  
 بالوجه الثاني كما أن نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول (\* المقصد \* الثالث



في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة  
 فان قيل فساد الزنا ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل  
 اجماعا (قلنا جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب في حكمنا عليه بذلك) اي بكونه  
 كافرا غير مصدق ولو علم أنه شد الزنا لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه  
 وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين  
 وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكمنا علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل  
 ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اي الكفر (عند كل طائفة مقابل ما يفسر به الايمان) كما هو عندنا  
 مقابل لما يفسرناه به فن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال  
 الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت  
 الخوارج كل معصية كفر وقد ابطنا ما وقالت المعتزلة المعاصي) اقسام (ثلاثة اذ منها ما يدل  
 على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز) الجهل (برسالة رسوله كالقاء الصحف  
 في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستحقاق به (فهو كفر ومنها  
 ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اي الكفر والايمان  
 على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لاسا) ما انصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايها  
 عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة (بالكفا  
 كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن  
 عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) اي قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى  
 بالصغار) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اي نزيد ما ذكرناه في هذا  
 المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذي يتلوه \* تذييل في تفصيل الكفار) فنقول  
 (الانسان امامعترف بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم اولا والثاني امامعترف بالنبوة في الجملة  
 وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو امامعترف بالقادر المختار  
 وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم  
 اما عن عناد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاد) بلا تصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور  
 وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف لاجماع من قبلهما (والاقل هو) المعترف بنبوته عليه السلام  
 اما مخطئ في اصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافرا ولا) يكون  
 مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج بانفاق  
 او عن تقليد وقد اختلف فيه فن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلان النبي صلى الله عليه  
 وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة  
 يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده)  
 في ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم  
 يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطيا في العلم والخروج عن التقليد فن لم  
 يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محض لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا  
 ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة  
 الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا \* (المقصد \* الرابع في أن مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة)  
 اي من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الايمان وغرضنا هنا ذكر مذهب  
 المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى أنه كافر والحسن البصري الى أنه متناقض  
 والمعتزلة الى أنه لا مؤمن ولا كافر \* حجة الخوارج وجوه \* الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله



فأولئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق  
 وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا وفاسقا لم يحكم  
 بما انزل الله (فلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس فتحمل العموم والخصوص فنقول (المراد  
 من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا) ولا نزاع في كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقربنة  
 ما قبله وهو انما انزلنا التوراة الآية وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود) فيلزم أن يكونوا  
 كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه \* (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل  
 يجازي الا الكفور) فانه يدل على أن كل من يجازي فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازي لقوله ومن  
 يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (فلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء  
 في الكفور وهو متروك قطعاً (اذ يجازي غير الكفور وهو المذاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) ايضا  
 ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزي كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء  
 مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية أعني قوله ذلك جزئناهم بما كفروا فالعنى وهل يجازي  
 ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جازاً أن يجازي جزاء مغايراً لما يختص بالكافر \* (الثالث  
 قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اي لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كافراً  
 (فلنا المراد من جحد وجوبه) ولا شك في كفره \* (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى  
 اليك ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك  
 أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (فلنا) هو ايضاً (متروك الظاهر) ومخصوص (للا اتفاق  
 على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون  
 الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب \* الخامس) قوله تعالى  
 فأنذرتكم نارا تلقى لا يصلاحها الا الاشي الذي كذب وتولى) فانه يدل على أن كل من يصلى النار  
 فهو كافر (وللفاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلاحها) اي النار لايات العلة الموعدة بدخولها (فلنا  
 اهل ذلك نار خاصة) يعني أن الضمير في يصلاحها عائد الى نار منكورة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية  
 فتكون ناراً مخصوصة لا يصلاحها الا الكافر \* (السادس) قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن  
 آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل  
 من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (فلنا بل ثقات) موازين الفاسق  
 (بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه \* (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فأما الذين  
 اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالعصية فيكون كافراً (فلنا لا نسلم  
 أن كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض  
 الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم \* الثامن) أنه اي مرتكب الكبيرة (من اصحاب  
 المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة) فدل على أن كل من كان من اصحاب  
 المشأمة فهو كافر (فلنا هو) اي ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على أن كل  
 من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كلياً كما توهمتموه (و) ايضاً (بتقضى) استدلالكم  
 بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهم من اصحاب المشأمة (مع عدم  
 تكذيبهما \* التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وانه يقتضي حصر المبتداء  
 في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق حينئذ أن كل فاسق كافر (فلنا  
 الحصر الذي ذكرتموه) (ممنوع) كونه مستقداً من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اي فاسق لغة  
 وان لم يطابق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر  
 بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل \* (العاشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم



الكافرون والفساق آيس من روح الله) اى ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممتوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه \* (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخرجته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار لا يات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزى ههنا (لا عموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطابقا في الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عموم (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراد الخزى مطلقا فيه \* (الثانى عشر) قوله تعالى (واما من اوتى كتابه بشماله) فيقول بالينى لم اوت كتابه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفساق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هنالك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما يشافى ذلك (مع أن التخصيص ظاهر) اى ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن \* (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره وعلى نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم (تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحده ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظالم \* (الرابع عشر) قوله تعالى (واما الذين فسقوا فإوهم النار الآتية) وتامها كلما ارادوا أن يخرجوا منها اعيدها فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على أن كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله (واما الذين فسقوا) باقيا على عموم الظاهر لانه (يقضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعاً) الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله وكان كذب بيوم الدين) فثبت بذلك أن كل مجرم داخل فى النار كافر ولا شبهة فى أن الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو أن الآية متروكة الظاهر والالزام كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعاً \* (السادس عشر) قوله تعالى وسبق الذين كفروا الى قوله وسبق الذين انقروا) اذ يعلم منه أن الانسان اذ امتنع بساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث \* (السابع عشر) قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا لا احد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين \* (الثامن عشر) ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدتين) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فيما زان يكون بين ولايته وعداوته واسطة (احتج من زعم أنه) اى مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين \* الاول) نقل وهو \* (قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره أن يخلف عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معاملة لشخص كانت علامة لنفاقه وأما بدون كونها ملكة فلا الا ترى أن اخوة يوسف وعدوا اباهم أن يحفظوه فأخلفوا واتتهم ابوهم فخافوا وكذبوا فى قولهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفقا على أن العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها \* (الثانى) عقلى وهو (أن من اعتقد من العقلاء) ان فى هذا المخرجة لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم أنه قاله



(لأن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرّة الحية عاجلة حقيقة بخلاف عقاب الذنب  
 لأنها آجلة) وغير حقيقة (أذيجور النوبة والمفوفات قرا احتجاج المعتزلة بوجهين \* الأول أن الفاسق  
 ليس مؤمنا مائرا) من أن الإيمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لأنهم) أي الصحابة  
 ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه  
 ولا يحكمون برده ويدفونونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على أن الكافر لا يعامل معه كذلك (وايضا  
 فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بنونية المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان  
 وقضاء قاض لأنه ان صدق) الزوج (فهو كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب  
 قذف المحصنة فكانت البيونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه) في بيان  
 حقيقة الإيمان \* (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع) عمرو (إلى مذهبه وهو أن فسقه  
 معلوم) وفاقا (وإيمانه مختلف فيه) أي الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه  
 مؤمنا أو كافرا (فتترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر أنه مؤمن قطعوا ولا خلاف فيه  
 ممن قبله) من الأمة (بل قد اجمع) قبله (على أنه) أي المكلف (أما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق  
 للاجماع) المنعقد على الانحصار في ذلك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه \* (المقصد \* الخامس  
 في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر احدا من  
 اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلاف المسلمين بعد نبينهم عليه  
 السلام في اشياء ضلّل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الاسلام يجمعهم  
 ويعمهم فهذا مذهبهم وعليه أكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا اردّ شهادة احدا من اهل  
 الاواء الا لخطا يسيئة فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المستق على أبي  
 حنيفة رجة الله عليه أنه لم يكفر أحدا من اهل القبلة وحكي ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي  
 وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين) فحاشوا فكفروا بالاصحاب (في امور سيأتيت تفصيلها  
 فعارضه بعضنا بالمثل) فكفروهم في امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم)  
 من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (كل مخالف يكفرنا نحن نكفروه والافلا لنا)  
 على ما هو المختار عندنا وهو ان لا تكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة  
 من كون الله تعالى عالم بعلم او موجد الفعل العبد او غير متخير ولا في جهة ونحوها) ككونه مربيا  
 او لا (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكمه بسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون  
 فعلم) أن صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل (و) أن الخطأ فيها ليس قادحا  
 في حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية  
 اعتقادهم فيها ~~كن~~ لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم اصلا (فان قيل اعلم  
 عليه السلام عرف منهم ذلك) أي كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كالم يبحث  
 عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهم) وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة  
 بأنه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم  
 أن الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعالم لا بالذات  
 وانه مرنى في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها  
 وانه موجد لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بهما علم فساد بالضرورة (و) اما العلم والقدرة  
 فهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها)  
 أي بالنبوة (دليلا لعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي  
 يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة



فان من دخل بسـتانا ورآى ازهارا حادثة بعد أن لم تكن ثم رآى عنقود عنب قد اسود جميع  
حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحز الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر  
الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المـمـكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة  
المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول  
فثبت أن اصول الاسلام جليلة وأن ادلتها مجله واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي  
اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة  
ما يتخيله المـبـطل معارضاً لما يحتاج به الحق فيها وكل واحد منهم ما يدعى أن التأويل المطابق لمذهبه  
اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم  
(ولنذكر الا أن ما كفر به بعض اهل القبلة وتفصل عنها) على سبيل التفصيل (وفيه ابـحـاث \* الاول  
كفرت المعتزلة في امور \* الاول نفي الصفات لان حقيقة الذات موصوفة دائماً (بهذه الصفات)  
الكـمـالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فذكره) اى منكرات صافه بها (جاهل بالله والجاهل  
بالله كافر قلنا الجاهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احـد من اهل القبلة يجهـله كذلك فانهم  
على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به  
(من بعض الوجوه لا يضـر) والالزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه  
اى لو كان الجاهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه  
من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثاني) من تلك  
الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولاً فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد)  
اما على عينه كالجبانة واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه  
(وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له  
شريكاً لا يقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانياً فللاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع)  
والابتهال (الى الله في أن يرزقهم الايمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله  
من اللطف ما لم يكن لوجوبه عليه) وأما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد  
كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس) لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر  
على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم يتناهى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان  
واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجماع) مطلقاً (ايس بكفر)  
بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا أن خرق الاجماع الذي ذكرتموه  
كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غاية انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم  
انه كافر \* الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد)  
فلا يفيد علماً (او المراد بالخلق) هو (المخلوق اى المسترى) يقال خلق الفلك واختلقه ومخلقه  
اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف وانزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنه حادث \* (الرابع قد اجمع من قبلهم)  
من الامة (على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث  
يدعون أنه قد يشاء الله شيئاً ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع  
كون مخالفه كافراً) كما عرفت \* (الخامس قولهم المعدوم شيء) اى ثابت متقرر في الازل (وانه تصريح  
بمذهب اهل الهيمولى سيما نقاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابي هاشم (لان ذاته عندهم وجوده)  
يعنى أن نافي الاحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذات عندهم حاصلة  
في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد  
الى فاعل اصلاً وهذا اشنع من القول بوجود الهيمولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة (قلنا)



ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الاتزام والالزام غير القول به) كما مر عن قريب \*  
 (السادس انكاهم الرؤية وقد) دل القرآن على أن منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم  
 كافرون قلنا اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول الى مائة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين  
 انه في الآية (مجاز فاعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول  
 الى دار الثواب \* الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بأمور \* الاول انكار كون العبد  
 فاعلا لفعله لانه سدد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اي الطريق  
 الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعاله في حدوثها اليها فاذا لم يحتاج  
 هي في حدوثها اليها لم يمكن القياس فالقول به سدد باب اثبات صانع العالم وهو كافر (قلنا) ليس  
 الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصر في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات  
 الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس \* الثاني) من تلك الامور (نسبة فعل العبد  
 الى الله تعالى) لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز (حينئذ) اظهار المعجزة على يد الكاذب (اذ غايته أنه  
 فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) ايضا  
 (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعدته (وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا  
 قد اجبت عنه) بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدوره عنه ومن أن  
 اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم اتقاؤه عادة كسائر العاديات  
 الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة \* (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر  
 النصاري للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه) في بحث القدم واشير اليه  
 في مباحث الصفات \* (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً)  
 اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود مع ابل بعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ما ذكرتم (مستتر)  
 (الالزام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد اتقت وماية تكلم به حروف  
 واصوات آخر فانه سمعه ليس كلام الله فقد لازمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم (الا أن تقولوا ما سمعنا)  
 وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فتقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا ايضا  
 \* (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه \* الاول ان تجسيمه جهل به وقد مر جوابه) وهو  
 أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضمر \* (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا)  
 ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد في الله الخالق الرازي العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به  
 الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة \* (الثالث)  
 لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا لغير الله الها فزعم الشرك  
 وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها (قلنا) ما ذكرتموه (ممنوع  
 والمستند ما تقدم) من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل لغير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع)  
 من تلك الابحاث (قد كفر الوافض والخوارج بوجوه \* الاول ان القدح في اكابر الصحابة) الذين  
 شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايان (تكذيب) للقرآن و (لرسول حيث اثنى عليهم  
 وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لا ثناء عليهم خاصة) اي لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة  
 بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قد حوافيه ليس داخل في الثناء العام الوارد فيه واليه اشارة قوله  
 (ولا هم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قد حهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تزكية بعض  
 معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك (الثناء  
 عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم  
 للرسول \* (الثاني الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين



يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هو) أي من كفر بجماعة مخصوصة من الصحابة  
 (لا يسلم كونهم من اكبر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره \* (الثالث قوله عليه السلام من قال لا خيه  
 المسلم يا كافر فقد باء به) أي بالكفر (أحدهما قلنا أحاد) وقد اجعت الامة على أن انكار الاحاد ليس  
 كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له  
 يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم أن عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري  
 والفقهاء كما مر لكنا اذا قد شنا عقائد فرق الاسلامين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة  
 الى وجود الله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عليه  
 السلام او الى ذمته واستحقاقه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة  
 بقوله (وسنزيد لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقاً اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبيننا  
 عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق \* (المصدر الرابع \* في الامامة ومباحثها)  
 ليست من اصول الديانات والعقائد خلافاً للشريعة بل هي (عندنا من القروع) المتعلقة بافعال المكلفين  
 اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة ~~معها~~ (وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيياً بمن قبلنا) اذ قد  
 جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه  
 مقاصد \* المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولاً قال قوم) من اصحابنا  
 (الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيه العموم احتراز عن  
 القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان  
 الكل ليس شخصاً واحداً (ونقص) هذا التعريف (بالنبوة والاولى أن يقال هي خلافة الرسول في  
 اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من  
 منصبه الامام في ناحية) كالقاضي مثلاً (و) يخرج (المجتهد) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من  
 قلده خاصة (و) يخرج (الامر بالمعروف) ايضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في أن نصب  
 الامام واجب اولاً واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا  
 واجب علينا) معاً وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً وقال الجاحظ والكوفي وابو الحسين من المعتزلة  
 (بل عقلاً ومعاً) معاً (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه  
 (الا ان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية)  
 اوجبوه (ليكون معرفته) وصفاته على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج  
 لا يجب) نصب الامام (اصلاً) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الغوطي  
 واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر الاصم واتباعه (بالعكس) أي يجب عند  
 الفتنة دون الامن (لنا) في اثبات مذهبنا أن نقول (اما عدم وجوبه على الله) اصلاً (و) عدم وجوبه  
 (علينا عقلاً فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك (واما وجوبه علينا  
 معاً فلو جهين \* الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم  
 على امتناع خلق الوقت عن) خليفة و (امام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين  
 وفاته عليه السلام (الا ان محمداً قدمات ولا بد لهذا الدين من يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل  
 احداً حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا انتظر في هذا الامر ~~وبكروا~~ الى سقيفة بني ساعدة  
 (وتركوا اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك  
 الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك  
 أي لم يزل الناس على نصب امام (متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم  
 في موضعه (ولو كان لتقل) ذلك المستند نقلاً متواتراً (لتوفر الدواعي) اليه (قلنا استغنى عن نقله



بالاجماع) فلا توفر للدواعي (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال  
التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والاعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام \* الثاني) من الوجهين  
(ان فيه) اي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اي دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد  
اذ اقدروا عليه (اجماعا \* بيانه) اي بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا علم علما يقارب الضرورة  
أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واطهار شعار  
الشرع في الاعباد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لا يتم الا  
بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعين لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما  
بينهم من الشكناة قلما يتقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثر بما أدى الى هلاكهم  
جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تم ادى اعطت المعاش  
وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع  
المسلمين) ففي نصب الامام دفع مضرّة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين  
واعظم مقاصد الدين فيحكمه الايجاب السمي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار)  
ايضا (وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه) اي بيان أن فيه اضرارا (من  
ثلاثة اوجه \* الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى اضراره  
لا محالة \* الثاني) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضي الى)  
الاختلاف و (الفتنة) وهو اضرار بالناس \* (الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي) تقريره (فيتصور)  
حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل ضرر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج  
في عزله الى محاربه (قلنا الاضرار باللازم من تركه) اي ترك نصبه (اكثر بكثير) من الاضرار باللازم من  
نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها  
دليلنا على وجوبه علينا \* (الاول توفر الناس على مصالحهم) الدينيّة وتعاونهم على اشغالهم الدينيّة  
(مما بحث عليه طباعهم وادباؤهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه)  
اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان  
\* الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول احوال اعية اليه في كل ما يعين لهم  
من الامور الدينيّة عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا \* (الثالث للامامة شروط  
قلما توجد في كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اي الناس (فاقد هالم يا نوا بالواجب) عليهم بل  
بغيره (والا يقيموه) اي وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد  
الامرئين الممتنعين فيكون ممثعا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من  
ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالكذاب الشاردة  
والاسود الضاربة لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل امرهم  
في دنياهم ودينهم (وليس تشوقهم) اي تطالعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث  
يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اي يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا  
(السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني لان سلم ان الانتفاع بالامام انما يكون  
بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن  
الثالث ان تركهم لنصبه لتعذرهم وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم على ذلك  
التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب  
الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرّة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرّة المظنونة)  
يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها



في ذلك الحكم قطعاً (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقتضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقتضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخوانه بل هي لاستيفاد الامن الشرع (احتج الموجب) انصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية واللفظ واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويرزقهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وانتم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (فالذي توجبونه) وهو الامام المعصوم المحتج (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لا توجبونه) عليه والالزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو محال (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقاً (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لهادون الاخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساوى فلا ورع وان تساوى فلا سن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) اي المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) اي نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولاً تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية \* (المقصد \* الثاني في شروط الامامة \* الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكناً من اقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأي) وبصورة تدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ايقوى على المذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى أنه عليه السلام وقف بعد ان هزم المسلمين في الصف قائلاً \* انا النبي لا كذب \* انا ابن عبد المطلب \* ولا يهوله ايضاً اقامة الحدود وضرب الرقاب (وتبيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لا توجد) الا آن مجتمعة واذالم توجد كذلك فاما أن يجب نصب فاقدتها (فيكون اشتراطها عبثاً) لتحقيق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفاً بالابطاق) او لا يجب لاهذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدتها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب أن يكون عدلاً) في الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض تفسد فيضيع الحقوق (عاقلاً ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالعالتصور عقل الصبي ذكرنا اذ النساء ناقصات عقل ودين حراً لئلا يشغله خدمه السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان والخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وماتمسك به فيه مردوداً باننا نختار عدم الوجوب مطلقاً لكن للامة أن ينصبوا فاقدتها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه



(وهنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف \* الاولى ان يكون قرشياً) اشتراطه الاشاعة والجهان  
 ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لئلا قوله عليه السلام الاثمة من قریش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون  
 هذا الحديث فان ابا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة  
 بمحض الصحابة فقبلوه (واجعوا عليه فصار) دليلاً (فاطعاً) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا  
 اى المانعون من اشتراطها) بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبد احبشياً) فانه يدل على أن  
 الامام قد لا يكون قرشياً (فلنا ذلك) الحديث (فمن امره الامام) اى جعله اميراً (على سرية او غيرها)  
 كحاجة ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مباغلة على سبيل الفرض  
 ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبداً اجماعاً \* (الثانية) من تلك الصفات (أن يكون هاشمياً شرطه  
 الشيعة \* الثالثة أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه  
 الامامية \* الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة  
 ويطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (اناندل) عن قريب (على خلافة ابي بكر) وكونه اماماً  
 حقاً (ولا يجب له شئ مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشمياً يمنع والاخرين لا يجبان له اجماعاً \*  
 (الخامسة أن يكون معصوماً شرطها الامامية والاسماعيلية ويطله أن ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقاً)  
 مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين \* الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم)  
 اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك)  
 ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حتمه خطأ فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب  
 اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل  
 (الجواب منع كون الحاجة اليه لا حدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر للمظنون \* (الثاني) من الوجهين  
 (قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير  
 المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لان ظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية  
 مسقطاً للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح \* المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة) فان  
 الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجعه لشرائطها لا يصير اماماً بل لا بد في ذلك من امر آخر (وانها  
 تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وثبت) ايضا (بيعة اهل الحل والعقد) عند اهل  
 السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافاً للشيعة) اى لا كثرهم فانهم قالوا لا طريق  
 الا للنص (لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سبأنى احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه \*  
 الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله  
 اركان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله (فلنا ذلك) اى اختيار اهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله  
 ورسوله نصباه علامة لحكمهم ما بها) اى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتخصيصه أن البيعة  
 ليست عندنا ثابتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهره لها كالاقيسة والاجتماعات الدالة  
 على الاحكام الشرعية \* (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم  
 (حجة على من عداهم) يعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف  
 يملك عليهم شخصاً آخر يتصرف فيهم (فلنا لما كان) فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله  
 ورسوله) دالة على حكمهم بالامامة من بوبع (يسقط هذا الكلام) اذ يصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين  
 يجب عليهم اتباعها (وايضاً فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع  
 قواهما دليلاً على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم  
 عليه) يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفاً فافيه  
 بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حتى الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعى مستحقاً لذلك \* (الثالث



ان القضاء وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة  
 لجميع المسلمين كافة (قلنا لان سلم عدم انعقاد القضاء) او الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم  
 انعقادها (فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول  
 بانعقاده بالبيعة تحصيلا للصالح المنوطة به ودرا للمفاسد المتوقعة دونه) اي دون القضاء \* (الرابع)  
 ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما تابع اقوام على ائمة في بلد واحد) (او بلاد) متعددة  
 ويدعى كل منهم أن الامام الذي اختاره اولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضرا)  
 وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارض وجب  
 دفع اعظمهما \* (الخامس وهو عمدتهم) في اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين)  
 على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر بشرط) لصحة  
 الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابها) اي جواب الرابع كما قرناه  
 وجواب الخامس وهو أن البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بالامامة صاحب البيعة (واذا ثبت  
 حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك) الحصول (لا يفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل  
 والعقد (اذ لم يقم عليه) اي على هذا الافتقار (دايل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل  
 الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلنا ان الصحابة  
 مع صلابتهم في الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) في عقد الامامة (بذلك)  
 المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابن بكر وعقد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) في عقدها  
 (اجتماع من في المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام  
 ومجتهدى جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اي على الاكتفاء بالواحد  
 والاثنين في عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون  
 ذلك) العقد من واحد او اثنين (بشهادة بينة عادلة كفال الخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا  
 قبل من عقده جهرا) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت الخصوصية بالعقد سرا واذا اشترطت  
 اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل  
 الاجتهادية) فيجتمد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) في بلد او بلاد  
 (تفحص عن المتقدم فامضى ولو اصر الاخر فهو من البغاة) فيجب أن يقاتل حتى ينفى الى امر الله  
 فان لم يكن هنالك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن  
 وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامين في صقع) اي جانب (متضابق الاقطار) لادائه  
 الى وقوع الفتنة واختلال النظام (اما في متسعها) اي أما العقد لامين في صقع متسع الاقطار  
 (بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب  
 يوجب) مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم  
 نصبه واقامته لانتظامها واعلاؤها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين \* تذييل \*  
 قال الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف  
 داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة)  
 في صقع متضابق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا  
 جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي انتفت الامة على أنه لا مقتضى لثبوتها الا احد  
 امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي أن يبين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف  
 وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في أن النص طريق الى امامة المنصوص  
 عليه وأما الطريقان الاخران فقهاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية



من الزيدية على أن الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى أن الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي \* (المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما \* لنا وجهان \* الاول أن طريقه اما النص او الاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد ماسيأتي واما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا) من الائمة \* (الثاني الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (احد الثلاثة) أبي بكر وعلى والعباس ثم انهم لم ينازعوا أبابكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها محل بالعصمة) اذ هو معصية كبيرة توجب انتلام العصمة (وانتم توجبونها) في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقال لانسلم الامكان) اى امكان منازعتهم أبابكر (لانا نقول على في غاية الشجاعة) والتصايب في الامور الدينية (وقاطمة مع علو منصبها وزوجته والحسن والحسين) مع كونهم ماسيطرى رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امدد يدك) ابابكر حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعة كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال أبو سفيان ارضيت يا بنى عبد مناف ان بلى عليكم نبي - والله لا ملأت الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لا ظهوره قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابوبكر عندهم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فاني يتصور امتناع المنازعة معه (وكلام الشيعة) في اثبات امامة على (يدور على امور \* احدها ان الامام يجب أن يكون معصوما لما مر وابوبكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنده) وكذا العباس فتعينت امامة على (والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم \* وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب ما مر) من أن البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة \* (وثالثها على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المنفصول) مع وجود الفاضل (وسياق ذلك) تقرير او جوابا \* ورابعها انى اهلوية الامامة عن ابى بكر لوجوه \* الاول أنه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما أنه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون) فخصم الظلم الكامل في الكافر (وايضافه) ابو بكر (فاطمة ارثها الفدك) وهى قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم) فوجب أن ينتفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عمدا رجس ينال العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستحقة ما اهل ايدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصبح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الاحاد ومن يمان ترجيحه على الآية قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) ايضا (دلالة على ما حله عليه) من المعنى (لا انتفاء الاحتمالات) التى يمكن تطرقها اليه (بقريضة الحال) فصار عنده دايلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث



(قوله فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سأله عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليها والحسن والحسين وجعفر ا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعاً) لاحقيقة فلا يلزم عصمتها (و) ايضاً (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) ايضاً (مساواة البعض الجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اي اعطاها فدا كتحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعنتها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالمنا (قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضاً هما كنا صغيرين في ذلك الوقت (واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان اورجل وامرأتان (واعله) اي أبابكر (لم ير الحكم بشاهد وعين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضاً قد ذهب بعضهم الى أن شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة \* (الثاني) من الوجوه الدالة عن نفي اهليته للامامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئاً) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه علياً وقال لا يبلغ عني الرجل مني ولم يره اهلاً لتبليغ ذلك فأني يكون اهلاً للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لان لم يوله شيئاً (بل امره على الحج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما اتبعه علياً) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها) أن يتولاه الرجل نفسه أو أحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحج قولهم عزله عن الصلاة ككذب وما نقلوه فيه مختلف والروايات الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من ائمة الا خلف أبي بكر وصلي خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما نقل النبي عليه السلام عن الخروج امرأ أبابكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس ويربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصل خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس ابن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجر ينظر اليها وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكنا نطير من الفرح فمكص أبو بكر على عقبه وظن أن النبي خارج الى الصلاة فاشار اليها أن أتموا صلاتكم وأرخى الستة وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن أبيه عن عائشة انه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى الخراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر اي بأكبره فهو انما كان في وقت آخر \* (الثالث) من تلك الوجوه (شرط الامام أن يكون اعلم الامة بل عالماً بجميع الاحكام كما لم يكن أبو بكر كذلك لانه أحرق فجاءه) المازني (بالنار وكان يقول انما سلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجة سأله عن ميراثها لا جد لك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئاً (ارجعي حتى اسأل الناس فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام



عالمنا بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عبيدة) اى  
 حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظرو تأمل (وانه) اى أبابكر (مجتهد اذ ما من مسألة  
 في الغالب الاولى فيها قول مشهور عند اهل العلم و احراق فجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول  
 توبته لانه زنديق ولا تقبل توبته عازنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلالاد وراه في)  
 المرة (الثالثة) من السرقة (وهو راي الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى  
 الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام \* الرابع) من الوجوه النافية  
 لصلوحه للامامة (عمر مع انه حجة وناصره وله العهد) اى عهد الامامة (من قبله قد دمه حيث  
 شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر) عمر  
 (عليه) اى على ابي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امر انه  
 لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر  
 لا اغمد سيفي فاشهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لا قيدنك به وقال) عمر  
 في ذمه ايضا (ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وفي الله شرها فن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من  
 الا كاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من أن يخدع وأورع  
 من أن يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه  
 ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم)  
 فانه نقل أن خالد انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا  
 بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحب له فتيقن رده وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت  
 مطلقة قد انقضت عدتها لانها كانت محبوسة عنده (واما قوله في بيعة ابي بكر فعنه أن اقدام  
 على مثله بلا مشاورة الغير ونحوه في الاتفاق منه مظنة للفسنة) العظيمة (فلا يقدم من عليه احد  
 على انى اقدمت عليه فسلبت وتيسر الامر بلا تبعه ثم انك خير بأن امثال هذه) الوجوه التي تسكوها بها  
 على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته  
 للامامة \* وخامسها) اى خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على (ادعاء النص  
 على امامة على اجمالا وتفصيلا \* اما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعاً و يقيناً (وجود نص جلي وان لم  
 يبلغنا بعينه لوجهين \* الاول أن عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال  
 حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يحل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى)  
 اى متساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز أن يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع  
 بعدها بلا امام) يتقدمون به ويرجعون اليه في مصالحهم (وايضاً شفقتهم على الامة معلومة) مكشوفة  
 لاسترتابها حتى قال انما أنا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آداب  
 فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لانص في حق ابي بكر والعباس  
 فتعين أن يكون في حق علي (الجواب انه ما علم) النبي عليه السلام (أن الصحابة يقومون بذلك) التعيين  
 (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام  
 الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حجة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي  
 (معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وايضاً لو وجد  
 نص جلي على امامة على لمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من  
 قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركو الامامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر  
 في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم  
 الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاتباء والاقارب في نصرته



الدين ثم لا يحتج) على (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر  
الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زاعم انه) اي عليها (فعل ذلك  
فلم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهاً منكراً للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه (واما تفصيلاً  
فالكتاب والسنة \* اما الكتاب فن وجهين \* الاول) قوله تعالى (واولو الارحام بعضهم اولى ببعض  
في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا (ومنها)  
اي ومن الامور التي تعيها الاية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون أبي بكر والجواب  
منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية امامن جهة الخلافة  
او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته  
لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت  
باقية على اطلاقها \* (الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة  
ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولي اما المتصرف) اي الاولى واللاحق بالتصرف كولي الصبي  
والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقليد لا لاشتراك) في لفظ الولي وايضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث  
(والناصر غير مراد) في هذه الاية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون  
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما  
في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية (فهو المتصرف والمتصرف في الامنة هو الامام  
و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (أن المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله وهم راكعون (على) فانه كان  
في الصلاة راكعاً فساله سائل فأعطاه خاتمة فترات الاية (وللاجماع على أن غيره) كابي بكر مثلاً  
(غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الاية نصاً في امامته (والجواب أن المراد هو الناصر والادل) نظم  
الاية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه (ولان ما تكرر فيه  
ضيق الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضاً ممن يجوز اشتراكه  
معه في تلك الصفة (ولان ذلك) اي حمل الولي في الاية على الاولى واللاحق بالتصرف (غير مناسب  
لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان  
الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله ومن يتول  
الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة  
دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة ايضاً ليتلاءم اجزاء الكلام \* (واما السنة  
فن وجوه \* الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع  
بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجلفة وامر بجمع الرجال فصعد عليها (وقال لهم ائتوني  
اولى بكم من انفسكم قالوا بلي قال فن كنت مولا فعلي مولا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر  
من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال أن المراد بالمولى ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة  
الحديث ولانه) اي انظر المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى  
بالتصرف والستة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعاً) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى  
الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقاً ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممنوع فان كل احد يعلم من  
دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه  
(ولانها) اي المعاني المذكورة (تستل في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة  
في هذا القدر المشترك (دفعاً للاشتراك) اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم  
بصحته لكونه متواتراً (مكابرة كيف ولم يقلها كثر اصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم وأضرابهما  
وقد طعن بعضهم فيه كابن ابي داود والسيستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهم امن ائمة الحديث (ولان



عليما لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بأن غيبته لاتتأني صحة الحديث الآن يروى  
هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال (وان سلم) أن هذا الحديث صحيح (فرواته) أي أكثرهم (لم يرووا  
مقدمة الحديث) وهي ألت أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى  
(والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعول بمعنى افعل لم  
يذكره أحد) من أئمة العربية وقوله تعالى ومأواكم النار هي مولاكم أي مقركم وما اليه ما لكم وعاقبتكم  
ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على  
طريقة قولهم الجوع زاد من لازادله (و) الاستعمال ايضا يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى (الجواز)  
أن يقال (هو أولى من كذا دون مولى من كذا) أن يقال (أولى الرجلين أو الرجال دون مولى) الرجلين  
أو الرجال (وان سلم) أن المولى بمعنى الأولى (فان الدليل على ان المراد الأولى بالتصرف والتدبير بل)  
يجوز أن يراد الأولى (في أمر من الأمور كما قال الله تعالى ان أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه) وأراد  
الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لافي التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن أولى باستاذنا  
ويقول الاتباع نحن أولى بساطائنا) ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمر ما (ولصحة  
الاستفسار) أذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى أي نصرته أو محبته أو التصرف فيه (و) لصحة  
(التقسيم) بأن يقال كون فلان أولى بزيدا ما في نصرته وما في ضبط أمواله وما في تدبيره والتصرف فيه  
وحيث لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) اعلى حين خرج الى  
غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (أنت مني بمنزلة هارون من موسى) إلا أنه لا نبي بعدي فانه يدل على أن  
جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ  
محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه  
بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني  
في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون  
خليفة له بعد موته على تقدير بقاءه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز  
على الانبياء (الآن ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة واتى ههنا بدليل  
الاستثناء) قال الآمدي \* الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة  
منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة  
بعد وفاة موسى لوبقى فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلا انه امتنع الشراكة في الرسالة فوجب أن يبقى  
مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقصى ما يمكن (الجواب منع صحة  
الحديث) كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (أو) نقول على تقدير  
صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة)  
أي المراد من الحديث أن عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفة لموسى في  
قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له  
بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه)  
بعد وفاة موسى اقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزله) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض  
التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان  
سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وأن عدم بقاء خلافته بعد عزله لم يمكن ذلك العزل منفرا عنه  
وموجب النقصان في الاعين وبما انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة  
والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشراكة في الرسالة  
(كيف والظاهر متروك) أي وان فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عامًا مخصوصا (لان من منازل



هارون كونه أخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجته ضعيفة ولوتر لقوله ونبيا  
 لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله ( هذا ونفاذاً امر هارون بعد وفاة موسى لنبوته  
 لا للخلافة ) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه ( وقد نفي النبوة ) ههنا لاستحالة كون علي نبيا  
 ( فيلزم نفي مسيبيه ) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذاً الامر ( الثالث ) من وجوه السنة ( قوله عليه السلام  
 سلموا علي علي بامرة المؤمنين ) بكسر الهمزة ( الجواب منع صحة الحديث للتأطع المتقدم ) الدال  
 على عدم النص الجلي ( وكذا قوله انت أخي ووصي وخليفة من بعدي وقاضي ديني ) بكسر الدال  
 ( وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة ) على الوجوه المذكورة  
 نقول ( هذه النصوص ) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه ( معارضة بالنصوص الدالة على  
 امامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه \* الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا  
 الصالحات ليستخلفنهم في الارض ) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن انهم دينهم الذي ارتضى لهم  
 والخطاب للصحابة ( واقل الجمع ثلاثة ووعده الله حق ) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة  
 يتمكن بها الدين ( ولم يوجد ) على هذه الصفة ( الاخلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها \*  
 الثاني قوله تعالى قل للخلفين من الاعراب استدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون  
 وليس الداعي ) الى هؤلاء القوم اطلب الاسلام ( محمد ا لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله  
 قل لن تتبعوننا ) كذاكم قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الآية انهم  
 لا يتبعون أبداً فكيف يدعوه الى القتال وايضاً فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام  
 ( ولا علياً لانه لم يتفقد له ) في ايام خلافته ( قتال لطلب الاسلام ) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها  
 ( ولا من بعده ) من الولاة والحكام ( لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان طغيعوا  
 يؤتكم الله اجر احسننا ) الآية ( فهو ) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن ويتركه  
 العذاب الشديد ( احد الخلفاء الثلاثة ) ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل ) بل الظاهر انه  
 أبو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلة ( الثالث لو كانت امامة أبي بكر باطلة  
 لما كان ) أبو بكر ( معظماً ) ممدوحاً ( عند الله ) لكانه معظماً وأفضل الخلق عنده ( بعد رسول الله  
 ) ( وسنريده شرحاً ) وبياناً في مسئلة الفضلية \* ( الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله  
 وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون ) فتكون خلافته حقاً \* ( الخامس لو كانت الامامة حق علي  
 ولم تعنه الامة عليه ) كما تزعمون ( لكانوا شر الامم لكنهم خير أمة بأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر )  
 كما دل عليه نص القرآن \* ( السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر واول  
 من اتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد ) فلا يجوز أن يتسلك به فيما يطلب فيه اليقين  
 ( قلنا ليس أقل من خبر الطير ) الذي يستدلون به على الفضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى ( و ) لا من  
 خبر ( المنزل ) الذي مر ( وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد تحكما ) فلا يكون  
 ذلك الادعاء مقبولاً \* ( السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً )  
 فقد حسم لكم بأن القائلين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعد عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه  
 في أمر الدين واعلاء كلمة الله وأن القائلين به بعد هاهنا من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكاً وذلك  
 دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة \* ( الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة )  
 حال مرضه واقمدي به ( وما عزله ) كما مر تقريره ( فيبقى ) بعده ( اماماً فيها فكذا في غيرها ادلا قائل  
 بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قد تمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقتدك في أمر ديننا \*  
 تذييل \* امامة الائمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ) يريد أن ما ذكرناه  
 انما كان لاثبات امامة أبي بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فثبت تعلم انها او بعضها منها يمكن



اثباته ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام  
 الخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدى الى آخره (وطريقه) المعول عليه  
 (في حق عمر بن الخطاب) وذلك انه دعاني مرضه عثمان بن عفان وأمره أن اكتب هذا ما عهد  
 أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر  
 اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وان تكن  
 الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب يتقلبون (وفي حق عثمان وعلى البيعة) فان عمر لم ينص  
 على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطهمة والزبير  
 وسعد بن أبي وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه  
 رأيهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأى غيره في التعمين ولذلك  
 قال ان انقسموا اثنين واربعة فمكونوا مع الاربعة ميلا منهم الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب  
 وان تساوا وافكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم  
 منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما  
 استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضي الله عنه \* (المقصد الخامس في افضل الناس  
 بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخري  
 المعتزلة على اننا وجوه \* الا قول قوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتى ماله يتزكى قال اكثر المفسرين  
 (قد اعتمد عليه العلماء انه نزل في أبي بكر فهو) اتقي ومن هو اتقي فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى  
 ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فأبو بكر أفضل ممن عداه من الامة  
 (وايضاف قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى بصرفه عن) الحمل على (على اذ عنده نعمة التربية)  
 فان النبي ربي عليا (وهي نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للاجماع على أن ذلك الاتقي هو  
 احدهما لا غير \* (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر - عم الامر) بالاعتداء  
 (فيدخل في الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الا بالفضل ولا المساوى بالاعتداء سيما عندهم)  
 فلا يجوزون امامة المفضل أصلا كما سيأتي \* (الثالث قوله عليه السلام لا بى الدرداء والله ما طلعت  
 شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر \* الرابع قوله عليه السلام لا بى بكر  
 وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين \* الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم  
 أبو بكر أن يتقدم عليه غيره \* السادس تقدمه في الصلاة مع انه أفضل العبادات وقوله يا بى الله ورسوله  
 الا أبابكر) وفي معناه قوله يا بى الله والمسلمون الا أبابكر وذلك أن بلا الاذن بالصلاة في ايام مرضه قال  
 النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر صلى بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر  
 في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صريحا وسمع عليه السلام صوته قال  
 ذلك ثلاث مرات \* (السابع قوله عليه السلام خير أمتى أبو بكر ثم عمر \* الثامن قوله عليه السلام لو كنت  
 متخذ خليف لادون ربي لاتخذت أبا بكر خليف لا ولكن هو شريكى في ديني وصاحبى الذي اوجبت له  
 صحبتى في الغار وخليفتى في امتى \* التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنه أبو بكر (واين مثل أبي بكر  
 كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهرنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف  
 \* العاشر قول على رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصى  
 اى أما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما وصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس  
 خيرا جعهم على خيرهم كما جعهم بعد نبيهم على خيرهم لهم) اى للشيعة ومن وافقهم (فيه) اى في بيان  
 افضلية على (مسلكا \* الاول ما يدل عليه) اى على كونه أفضل (اجمالا وهو وجوه الاول آية المباحلة)



وهي قوله تعالى تعالى اندع ابناؤا وانباءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم (وجه الاحتجاج  
 ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لا يدع نفسه (بل المراد به على دلت عليه  
 الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس  
 نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي  
 حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون أفضل من الامة (وقد يمنع ان المراد  
 بأنفسنا (على) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه  
 يدل عليه صيغة الجمع \* الثاني خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى طائر مشوى (اللهم  
 اتقني بأحب خلقك إلي يا كل معي هذا الطير فأني على) واكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب  
 والعظيم) فيكون هو أفضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شئ الصحة التقسيم  
 وادخل لفظ الكل والبعض) ألا ترى انه يصح أن يستفسر ويقال أحب خلقه اليه في كل شئ أو في بعض  
 الاشياء وحينئذ جاز أن يكون اكثر ثوابا في شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا \* (الثالث قوله  
 عليه السلام في ذي الندية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد قتله على) واجيب بانه ما يشر  
 قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه (ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا) وايضا فخصوص  
 بالنبي) اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان على خيرا منه (ويضعف حينئذ عموم  
 للباقي) وقيل الصواب في الجواب أن عليا حين قتله كان أفضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته  
 بعد ذهاب المشايخ الثلاثة \* (الرابع قوله عليه السلام أخى ووزيرى وخير من اتركه بعدى يقضى دينى  
 وينجز وعدى على بن أبى طالب واجيب بانه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية وأما باقى الكلام  
 فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لديه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لا تركه  
 أو حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل \* الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين انى زوجتك  
 من خير أمتى واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه واعل المراد خيرا هم لها) باعتبار القرابة  
 والشفقة ورعاية الموافقة \* (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدى على واجيب بما مر) من  
 انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد \* (السابع قوله عليه  
 السلام أنا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبي إذا قبل على  
 فقال هذا سيد العرب فقلت بابي أنت وامي يا رسول الله ألسنت سيد العرب فقال أنا الحديث (اجيب بأن  
 السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدها في كل شئ بل في  
 بعض الاشياء \* (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذ  
 نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلا واجيب بانه لا عموم فيه فاعله اختاره للجهاد اول بعلة فاطمة \*  
 التاسع انه عليه السلام لما اخى بين الصحابة اتخذها خالفا نفسه) وذلك يدل على علو رتبته وافضليته (قيل  
 لادلالة) لاتخاذها خا على افضليته (اذ لعل ذلك) زيادة شفقه عليه للقرابة وزيادة اللفة والخدمة \* العاشر  
 قوله عليه السلام بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعاه من زمين لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله  
 ورسوله ويحبه الله ورسوله كتر ارا غير فتراروا عطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابا بكر اول فرجع  
 منهم وما بعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية  
 فقال لا عطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين على فقيل انه ارمم العين  
 فتقل في عينه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل  
 ممن عداه (فقيل نفى) هذا (المجموع لا يجب أن يكون نفى كل جزء منه بل يجوز أن يكون نفى كونه كتر ارا  
 غير فترارولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كتر ارا غير فرار \* (الحادى عشر قوله تعالى في حق  
 النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على مكانة كثير من المفسرين)



والمولي بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل  
منهم لان نصرته من أفضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من  
غيره (ف قيل) دليله كم على أن المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره  
(و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالأخمال وغيره (من أن المراد أبو بكر وعمر \* الثاني عشر قوله عليه السلام  
من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى  
في عبادته فليتنظر إلى ابن أبي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم أفضل من  
سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء  
في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان علي أفضل من الانبياء)  
المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الاخرين  
والاجماع) منعة قبل ظهور المخالف الثابت (على أن الانبياء أفضل من الاولياء \* المسلك الثاني ما يدل  
عليه) أي على كونه أفضل (تفصيلا وهو أن فضيلة المرء على غيره انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع  
في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور \* الاول العلم وعلي أعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء  
والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على ارشاده وكان في صغره  
في حجره وفي كبره ختاله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقضي  
بلوغه في العلم كل مبلغ وأما أبو بكر فأنصل بخدمة في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة أو مرتين ولقوله  
عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم) فيكون أعلم في اجماعا (فلا يعارضه نحو  
افرضكم زيد واقروكم أبي) فانهم ما يدلان على التفصيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى  
وتعيا الذن واعية) أي حافظة (واكثر المفسرين على انه علي) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما  
مدح به (ولانه) أي عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لسته أشهر) ونهيه على أن قوله تعالى والوالدان  
يرضعن اولادهن حولين كما بين مع قوله وحمله وفصالة ثلاثون شهرا يدل على أن اقل مدة الحمل  
سته أشهر (و) نهاه ايضا (عن رجم الحامله) التي أقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما  
سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو  
كسرت لي الوسادة ثم جلست عليا القضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم  
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة  
لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز  
الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء  
او ارض او ليل او نهار الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت) ويؤيده أن أول كلامه مشتمل  
على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته  
من امراء التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدرة ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل  
على انه أعلم (ولان جميع الفرق يتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا  
المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهي اليه (وابن عباس رئيس المفسرين  
تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحوا انما ظهر منه وهو الذي) تكلم فيه أولا  
و(امرا بالاسود الدثلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة  
والاخلاق) فانه كان أعلم به من غيره \* (الثاني) من تلك الامور (الزهد اشهر عنه انه مع اتساع  
ابواب الدنيا عليه ترك النعم وتخشن في الماء وكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا  
طلقتك ثلاثا \* الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المهاجرين) والمساكين (على نفسه واهله)  
وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شأنه (ما نزل) على مامر (وتصدق) ايضا



(في إلبالي صيامه المندور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيموا أسيرا \*  
 الرابع الشجاعة نواتر مكافئته للعروب واقفاء الأبطال وقتل الكبر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم  
 الأحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين ونواتر وقائعه في خير وغيره \* الخامس حسن خاقه) قد  
 اشتهر ذلك منه (حتى نسب إلى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الإيمان \* (السادس  
 مزيد قوته حتى قلع باب خير بيده وقال ما قلع باب خير بقوة جسمانية لكن بقوة الهمة \* السابع نسبه  
 وقربه من الرسول نسبيا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان أختا  
 عبد الله من الأب وأبوطالب أخاه من الأب والام \* الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء  
 العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيد شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاد أولاده  
 ممن اتفق الأنام على فضاهم على العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقته (سقاء في دار جعفر الصادق  
 رضي الله عنه) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان  
 معروف كان صبيانا نصرانيا فأسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفرا  
 بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه إليه وإذا  
 اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره (والجواب عن الكل أنه يدل  
 على الفضيلة وأما الأفضلية فلا كيف ومرجعها) أي مرجع الأفضلية التي نحن بصدددها (إلى كثرة  
 الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود إلى الأسباب) للطاعات (والإخلاص) فيها (وما يعود  
 إلى نصرة الإسلام وما أثرهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير أن أبا بكر لما أسلم اشتمل  
 بالدعوة إلى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطهمة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص  
 وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الإسلام وكان دائميا في منازعة الكفار وأعداء دين الله في حياة النبي عليه  
 السلام وبعد وفاته (واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين) إذ لا دلالة للعقل بطريق  
 الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندة النقل (ولست) هذه المسئلة  
 (مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن) الذي هو كاف في الأحكام العملية بل هي مسئلة علمية  
 يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى  
 على منصف) لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضا وليس الاختصاص  
 بكثرة أسباب الثواب موجبا لزيادة قطعها بل ظنانا لأن الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله  
 أن لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الإمامة وإن كان قطعيا لا يفيد القطع بالأفضلية بل غاية  
 الظن كيف ولا قطع بأن إمامة الفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكننا وجدنا السلف قالوا بأن  
 الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما طبقوا عليه  
 فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتقوى ما هو الحق فيه إلى الله) قال الأمدى وقد يراد  
 بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر أما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم  
 والجاهل وأما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلا وذلك أيضا غير متطوع به فيما بين الصحابة إذ ما من  
 فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وتقدير عدم المشاركة فقد يمكن  
 بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى ترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال أن تكون الفضيلة  
 الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كبرها فلا جزم بالأفضلية  
 بهذا المعنى أيضا \* (المقصد \* السادس في إمامة الفضول مع وجود الفاضل منه قوم) كالإمامية  
 (لأنه قبيح عقلا فان من أزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عدس فيها  
 قاضيا بغير قضية العقل وجوزة الكثر) وقالوا جعل الفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضل  
 فيه كما في المثال المذكور مستقيم وأما في غيره كما فيما نحن بصددده فلا (أذله أصلح للإمامة



من الفاضل اذا اعتبر في ولاية كل امر والقيام به (معرفة مصالحه ومفساده وقوة القيام  
بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامه) والرياسة (اعرف وبشرائطها أقوم) وعلى  
تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان اثار قننة لم يجب)  
كما اذا فرض أن العسكر والرعايا لا يتقادون للفاضل بل للمفضول \* (والاوجب \* المقصد \*  
السابع أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والصنف عن القبح فيهم لان الله سبحانه وتعالى  
(عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار  
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وقوله والذين معه اشداء على  
الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين  
اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول  
قد أحبهم واثنى عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم  
الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو أن أحدكم انفق مثل أحد ذهب ما بلغ مدأ أحدهم ولا  
نصفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فحببي أحبهم ومن ابغضهم فببغضي  
ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه الى غير  
ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ما أثرهم وجدتهم  
في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبرائتهم  
عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اى يتقنه بحالهم (عن الطعن فيهم ورأى ذلك  
مجانبا للايمان ونحن لا نقول كتابنا بما نال ذلك وهى مذكورة في المطولات مع التفصي عنها) فارجع  
اليها ان أردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة قاله شامية) من المعتزلة  
(انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعتزليون بوقوعها  
منهم من سكت عن الكلام) فيها بخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان أرادوا أنه  
اشتغال بما لا يعنى فلا بأس به اذ قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا  
فلنظهر عنها السنة وان أرادوا أنا لانعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وأنت خير  
بأن الشق الثاني من التردد ينافي الاعتراف بوقوعها (واتفق العمريه اصحاب عمرو بن عبيد  
والواصليه اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بياقة بقل لم تقبلها  
اما العمريه فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصليه فلانهم بنفسه قتلوا أحد الفريقين  
لا بعينه فلا يعلم عد الفتنة منهما والذي عليه الجمهور) من الامة هو (أن الخطيئة قتله عثمان ومحاربو  
على لانهما امامان فيحرم القتل والخائفة قطعا) الا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب  
الى أن هذه الخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير  
من اصحابنا \* (خاتمة) للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) اوجب قوم ومنعه آخرون  
والحق أنه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي  
عن الحرام واجبا وعن المندوب مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط  
عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه  
وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الا مدى ذهب بعض الروافض الى أنه لا يجب  
بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب  
من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه  
الى وجوبه عقلا ثم اختلفوا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يذكر حسنة وقبحه عقلا وقال أبو هاشم  
ان ضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهي ولا يدفع عنه الا بذلك



وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان فائقل بوجوبه مطلقا  
 وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى  
 ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام  
 لتأمرن بالمعروف وتنهين عن المنكر اوليس ملحق الله شراركم على خياركم فيسعدو خيركم  
 فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة  
 كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائعا  
 ذائعا فيما بينهم ولم يوجد تكليف كان اجماعا على جوازه (ولو جوبه) بعد علمه بأن ما يأمر به معروف  
 وأن ما ينهى عنه منكر وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر  
 والمأمور والنهْي والمنهى (شرطان أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة والالم يجب  
 وكذا) لا يجب (اذا ظن أنه لا يفضي الى المتصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه  
 انما هو اذا جوز حصول المتصود بلا اثار فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال  
 الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون أن تشيع  
 الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس  
 سعي في اظهارها (واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته  
 ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام  
 من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لنا صفة اقنا  
 عليه حدائق (و) ايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات  
 بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين  
 من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه  
 اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين (تذييل) للكتاب (في ذكر الفرق التي اشار اليها  
 الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما أنا  
 عليه واصحابي وكان ذلك من مجزاته حيث وقع ما خبر به) قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي  
 عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن كان يطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ  
 الخلاف فيما بينهم أولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم  
 الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته اتوني بقرطاس  
 اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى حتى قال عمران النبي قد غيبه الوجد حسبنا كتاب الله وكثر اللغط  
 في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في الخلاف عن جيش  
 اسامة فقال قوم بوجوب اتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه  
 وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال  
 عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال  
 أبو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى  
 وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كافي ما سمعت هذه الآية  
 الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه  
 من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في امامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال  
 مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا  
 لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له أبو بكر أليس قد قال الابحثة  
 ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما آدوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلفهم



بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم  
اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض  
الاحكام القروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجتمع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان  
الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد  
الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم  
يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة  
واذا عرفت هذا فنقول (اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة  
والنجارية والجبرية والمشيبة والناجية \* الفرق الاولي المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء العزال  
اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر  
في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون البكائر  
ويقولون لا نضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك  
فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق  
ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (وأخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما أجاب به  
من (أن من تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح  
والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا واسب بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر  
اعمال الخبيثة فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق  
في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل)  
فلذلك سمى هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم  
القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية) منا وذلك لان  
مثبت القدر أحق بأن ينسب اليه من نافية فنقول كما يصح نسبة مثبتة اليه يصح نسبة النافي ايضا  
اذ بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين لانه (يرده قوله عليه السلام  
القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين  
لا في قولهم بأن الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث  
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه  
السلام) في حق القدرية (هم خصماء الله في القدر) ولا خصومة للقائل بتقويض الامور كلها اليه تعالى  
انما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب  
العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة) يعني انهم قالوا يجب  
على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا  
عدلا وقالوا ايضا بنى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة  
وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اي المعتزلة (جميعا بأن القدم أخص وصف الله) لا يشاركه فيه ذات  
ولا صفة (وبنى الصفات) الزائدة على الذات (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف  
والاصوات (وبأنه غير مرئي في الآخرة) بالا بصار (و) بأن (الحسن والقبح عقليان ويجب عليه) تعالى  
(رعاية الحكمة) والمصلحة (في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد  
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة (اختلفوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواسلية) اصحاب  
أبي حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنى الصفات) قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة  
بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى أن ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا  
بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا



(بالقدر) أي اسناد أفعال العباد إلى قدرهم (وامتناع إضافة الشر إلى الله) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا إلى الحكم بخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقله لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) أي الزوج والزوجة فإن أحدهما فاسق لا يعينه \* (العمرية منهم) أي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الأنهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي وهما منسوبون إلى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع وأصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسير \* (التهذيبية أصحاب أبي الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقةتهم أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن وأصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان وقالوا إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تسكف في الآخرة (وإن أهل الخلد) تنقطع حركاتهم و (يصيرون إلى خود) دائم وسكون ويجمع في ذلك السمكون الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وإنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي إلى آخرها بل نصير إلى سمكون وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السمكون (ولذلك سمي المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة) وقيل أنه قدرى الأولى جهمي الآخرة (و) قالوا (إن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته) حتى بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والإضافات (و) قالوا هو (مرید بارادة) حادثة (لا في محل) وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو كن) وبعضه في محل كلامه والنهي والخبر والاستخبار وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (أرادته) تعالى (غير المراد) قيل لأن إرادته عبارة عن خلقه شيء وخلق شيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل أعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا لا تخلو الأرض عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام \* (النظامية أصحاب إبراهيم ابن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لا إله إلا الله أن يفعل بعبادته في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا) بقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لأهل الجنة والنار وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والأقبايح لا يكون إلا بسلب قدرته عليهم ففهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مریدا) لفعله أنه خالقه (و) كونه مریدا (لفعله العبد أنه أمر به) قالوا (الإنسان هو الروح والبدن آتيا) وقد أخذ النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الأعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بأن الأعراض اجسام وأخرى بأن الأجسام أعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الأعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والإيمان مثل الكفر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقة كل ما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتنياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمعلقها وعدم مطابقة له (و) قالوا (الله خالق الخلق) أي المخلوقات (دفعه) واحدة على ما هي



عليه الا ان معادن ونبانا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده  
الا انه تعالى كن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكمون والظهور) وهذه المقالة  
مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن  
ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام  
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لا يحصى عدده  
(يحمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شئ منهما (بجحة و) قالوا (بالطرفة ومالوا الى الرفض  
ووجوب النص على الامام ونبوته) اي ثبوت النص من النبي تعالى على رضى الله عنه (لكن كتمه عمر  
وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا  
(او ظلم به) على غيره بالغصب والاعتدى (لا يفسق \* الاسوارية اصحاب الاسوارى) وافقوا النظامية  
فيما ذهبوا اليه و(زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر  
عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فتعلق العلم  
او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الاخر للعبد \* (الاسكافية اصحاب ابى  
جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه \*  
(الجعفرية اصحاب الجعفر بن جعفر (ابن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و(زادوا) عليهم متابعة  
لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب  
خطا) لان المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (مختلج عن الايمان \* البشرية هو بشر بن  
المعمر) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان  
والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والروية (تقع) اي يجوز ان تحصل (متولدة)  
في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية)  
والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكانه  
لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا  
للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا \* (المزدارية هو ابو موسى  
عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الاقتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه  
وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الهاكا اذ  
ظالما تعالى الله عما قاله علما كبيرا (ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا) لامباشرة قال (والناس قادرون  
على مثل القرآن واحسن منه نظاما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن  
وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) اي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال  
بخلق الاعمال وبالروية) كافر ايضا \* (الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطي) الذي كان مباليا  
في القدر اكثر من مباغاة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن  
(لا استدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل  
(ولا يقال ألف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما آلفت بين قلوبهم ولكن الله آلف بينهم  
(و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح  
دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان خلق البحر  
وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لا دلالة  
في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قبل  
ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل  
طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الا ان (ولم يحاصر عثمان



ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) في آخرها وقد (افتتحها أولا) بشروطها (فاول صلاته  
معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجماع \* (الصالحية اصحاب الصالحين) ومن مذهبهم انهم  
(جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر باليت) ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع  
اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا (و) جوزوا (خلق الجوهر عن الاعراض)  
كلها \* (الحابطية هو احمد بن حابط) نسب اتباعه الى أبيه وهو (من اصحاب النظام قالوا للعالم  
الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد  
بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلم من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام  
ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما يسمى المسيح لانه ذرع الاجسام  
وأحدثها قال الآمدي وهؤلاء ~~كفار~~ مشركون \* (الحديبية هو فضل الحديبي) ومذهبهم  
مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى  
أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسمى  
عليهم نعمته ثم ابتلاهم وكافهم ~~شكر~~ نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم  
فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض  
في البعض دون البعض فأخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكنيهة على صور مختلفة  
كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم  
فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس  
ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ \*  
(المعمرية هو معمر بن عباد السلمي) قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام (وأما الاعراض فتحتزها  
الاجسام اما طبعيا كالنار لا تحرق والنفس للحرارة واما اختيارا كالحیوان للالوان قيل ومن العجب  
أن حدوث الاجسام وقضاءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انهم من فعل الاجسام (و) قالوا  
(لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزمني (ولا يعلم) الله  
(نفسه) والاتحاد العالم والمعلوم وهو متمنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا  
بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان \* (التمامية هو ثمامة بن اشريس الغنوي)  
كان جامع بين مخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لفاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها  
الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهمها الى شخص ومات قبل وصوله اليه  
ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع  
واليهود والنصارى والمجوس والزندقة يصرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون الجنة ولا ناراً  
وكذا الهنالك والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار  
معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم  
فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة  
في زمان المؤمنين وله عنده منزلة \* (الحياطية اصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الحياط قالوا بالقدر  
اي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) اي ثباته متقرر في حال العدم (وجوهر او عرضا)  
اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله ~~كونه~~) قادرا  
(غير مكره ولا كاره وهي) اي ارادته تعالى (في افعال نفسه الخلق) اي كونه خالقا لها (وفي افعال  
عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقها وكونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلمه  
\* الحاظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البالغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع  
كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية



ولا ارادة في الشاهد) اي في الواحد منا (انما هي) اي ارادته لفعله (عدم السهو) اي كونه عالما به غير  
 ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) اي ميل النفس (اليه و) قالوا (ان الاجسام ذوات طبائع)  
 مختلفة لها آثار مخصوصة كذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويتنوع انعدام الجواهر) انما تبدل  
 الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيمولي (والنار تجذب اليها اهلها لان الله يدخلها)  
 اي يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقران جسد يتقلب تارة رجلا وتارة امرأة \* الكعبية  
 هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير  
 ارادته) فاذا قيل انه تعالى مرید لا فعالة ارید أنه خالق لها واذا قيل مرید لا فعال غيره ارید أنه امر بها  
 (ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كذهب اليه الخياطية \* (الجبائية هو أبو علي) محمد بن عبد  
 الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل) والله تعالى مرید بتلك  
 الارادة موصوف بها (والعالم يقضى بفناء لا في محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام)  
 مركب من حروف واصوات (يخلفه) الله (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه  
 لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الاخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن  
 ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب) على الله (لمن يكلف) اي للمكلف  
 (اكمال عقله وتهئية اسباب التكليف له) اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له (والانبياء  
 معصومون وشارك) أبو علي (فيها) اي في الاحكام المذكورة (أباهاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم)  
 لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سمعا بصيرا) معناه  
 (انه حي لا آفة به ويجوز الا بلام للعوض \* البهيمية انفرد أبوهاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم  
 والعقاب بلامعصية) مع كونه مخالفا لاجماع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها  
 عالما بقرينه) ويلزمه أن لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أصرت عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)  
 فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب (ولا  
 يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)  
 قال الا مدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا  
 الا انه ليس معلوما على أن اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه \* (الفرقة الثانية) من كبار الفرق  
 الاسلامية (الشيعية) اي الذين شايعوا عاليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا  
 واعتقدوا أن الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بنظم بهكون من غيرهم واما بقرينة  
 منه أو من اولاده (وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم ببعض اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية  
 وانامية \* اما الغلاة فثمانية عشر \* السبائية قال عبد الله بن سبأ اعلى أنت الاله حقا) ففاه على الى  
 المدائن وقبل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي  
 وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبأ (وانه لم يموت)  
 علي ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة علي (وعلى في الحساب والاعدصوته والبرق  
 سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملاها عدلا وهو لا يقولون عند سماع الاعد عليه السلام  
 يا امير المؤمنين \* الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترلية علي وبكفر علي بترك طلب الحق و) قال  
 (بالتنازع) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتنازع) اي ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير في  
 شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر امامة \* (البيانية قال بيان بن سمعان التميمي) الهدي اليمني  
 (الله على صورة انسان ويملك كله الاوجه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد ابن الحنفية ثم في ابنه  
 أبيهاشم ثم في بيان \* المغيرية قال مغيرة بن سعيد المجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور  
 على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة والاراد أن يخلق الخلق تسكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع



تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى (ثم) انه (كذب على كفه اعمال  
 العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه) اي من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو  
 نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانزعجه) اي انتزع بعضا من ظله (بجعل) وخلق (منه الشمس  
 والقمر وافنى الباقي) من الظل (نصيا للشريك) وقال لا ينبغي أن يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من  
 البحرين فالكفر) اي الكفار (من المظلم والايمان) اي المؤمنين (من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال  
 وعرض الامانة وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجلال فأبين أن يحملها واشفقن  
 منها وحملها الانسان وهو أبو بكر جلهابا مرعرا) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل) أبو بكر  
 (الخليفة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (أبي بكر وعمر و) هؤلاء يقولون  
 (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حي) مقيم (في جبل حاجر)  
 الى أن يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون  
 بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به \* (الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين  
 الارواح تتنازع وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة  
 ثم الى عبد الله هذا) قالت الجناحية (هو) اي عبد الله (حي) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج  
 (وانكروا القامة واستحلوا المحرمات) من النجس والميتة والزنا وغيرها \* (المنصورية هو ابو منصور  
 العجلي) عز نفسه الى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة  
 صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى أبي منصور وزعموا أن ابا منصور (عرج الى السماء  
 ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله  
 تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مر كوم وكان قبل ادعائه الامامة نفسه يقول  
 الكسف علي بن أبي طالب (و) قالوا (الرسول لا تقطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاة وهو الامام والنار  
 بالزند) اي رجل امرنا بغيظه (وهو ضده) اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض  
 والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاة والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداةهم  
 ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة \*  
 (الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي) عز نفسه الى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه  
 تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته) اي  
 زعموا أن الانبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة آلهة  
 والحسنان ابننا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي و) هؤلاء يستحلون  
 شهادة الزور لمواذيقهم على مخالفتهم والامام بعد قتله) اي قتل أبي الخطاب (معمر) اي ذهب الى ذلك  
 جماعة منهم فبعدوا معمر كما كانوا يعبدون أبا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)  
 والدنيا لا تنفى (واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيف) اي ذهب  
 الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) متمسكين بقوله تعالى  
 وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله اي يوحى من الله اليه (وفيه) اي في اصحاب بزيف (من هو خير  
 من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو)  
 اي الامام بعد أبي الخطاب (عمر بن بنان العجلي) لانهم يموتون) اي يقولون بذلك \* (الغراية قالوا  
 محمد علي اشبهه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى علي (فغاط جبريل)  
 في تلميع الرسالة (من علي الى محمد) قال شاعرهم \* غلط الامين فجازها عن حيدر \* (فيلعنون  
 صاحب الريش يعنون به جبريل \* الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذمو) ومحمد الان عليا هو الاله وقد بعثه  
 ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما) اي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي (واهم



في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة  
 اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما فاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء  
 واحد وأن الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن  
 وصية التانيث \* الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم) الجواب بقى (قالوا الله جسد)  
 اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه  
 (وهو كالبيكة البيضاء) الصافية (يتلأ لأمن كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم  
 وهو الموضع الذي يجسسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة  
 غيره) أي غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابة بالاجسام لولاها لم تدل  
 عليه (ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينقل عنه اليه وهو سبعة اشبار بأشبار نفسه مما من للعرش  
 بلاثاوت بينهما) أي على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لا عينه  
 ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لا قبله (بعدم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف  
 (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر (والاعراض لا تدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام  
 لما عرفت من مشابته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فيقترب به الى الله  
 بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب أن يكون معصوما \* (وقال ابن سالم هو على صورة انسان)  
 له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف)  
 والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودماء \* (الزارية هو زرة بن اعين قالوا يحدث الصفات) لله  
 (وقبلها) أي قبل حدوثها (لا حياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا \*  
 (اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى  
 منها) أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالركي يحمله رجلاه) وهو اقوى منهما \* (الشيطنانية  
 هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة  
 انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها \* الزامية قالوا الامامة) بعد علي \* (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله  
 ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل  
 واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المنع \* (المفوضة قالوا الله فوض  
 خلق الدنيا الى محمد) أي الله خلق محمد و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض  
 ذلك (الى علي \* البدائية جوزوا البدء على الله) تعالى أي جوزوا أن يريد الله شيئا ثم يبدؤه  
 أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه أن لا يكون الرب عالما بواقب الامور \* (النصيرية  
 والاسحاقية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر أما في جانب  
 الخير فكظهور جبريل بصورة البشر وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان  
 قالوا ولما كان علي واولاده انزل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا  
 ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بأيديهم ومن ههنا اطلقنا الالهة على الائمة  
 الا ترى أن النبي قاتل المشركين وعلي قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر \*  
 (الاسماعيلية ولقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا القرآن  
 ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب  
 الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره  
 وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب  
 وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية (و) اقبوا (بالقراطة لان اقوامهم) الذي دعا الناس  
 الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالحرمية لباحتهم المحرمات



والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا أن النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء (سبعة ائمة يتمون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) في الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وجه يؤدى عنه) اى عن الامام ويحصل علمه ويحتج به له (وذو مصة يص العلم من الحق) اى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فأكبر) اى داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهد على الطالبين) من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلم) قد ارتفعت درجته في الدين ~~ولكن~~ لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب الى الداعي ككلم الصائد) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اذاه المكلم الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهد قال الامام واما مثل هذا مكلم لان مثله مثل الجراح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلمين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) اى يتبع الداعي وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارضين) والجمار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المديرات امر اكل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذا تبع طائفة منهم بابك الخزعى) فى الخروج (بأذريجان وبالمحمرة للباسهم الحمر فى ايام بابك وسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حيرا وبالا سماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر) الصادق وهو أكبر أبنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلامهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلامهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك انما نختار تأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأيتهم) فى ذلك (جدان قرمط وفيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة واستدراج الطعام مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السجنة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم فى بيت فيه سراج) اى فى موضع فيه فقيه او متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل احد) من المدعويين (بما عيل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقيح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينهها وقيح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشميكن فى اركان الشريعة بمقطعات السور) بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعاً وبعضها ثلاثاً وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء ويطوون الجواب عنها (لانه لعل قلبهم بمراجعهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق منه) بأن يقولوا قد جرت سنة الله باخذ الموائيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذا اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم سرا) الثانى (حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه) من الامور التى ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام (ثم التأسيس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم) (حتى يزاد ميله) الى مادعاه اليه (ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى ما يدعو اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السليح



عن الاعتقادات الدينية (وحيثئذ) أي وحينئذ آل حال المدعو إلى ذلك (بأخذون في) الإباحة  
 والحث على (استعمال الذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتميم  
 هو الأخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول  
 بدليل قوله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من امرارهم  
 إلى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه  
 من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفاء هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة  
 الدعوة والطواف بالبيت سبعاً والامامة السبعة والخبرة راحة الابدان عن التكالييف والنار مشقتها  
 بمزاولة التكالييف إلى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم  
 ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة  
 بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو  
 واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع  
 بالامر العقل التام وبواسطة ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاق النفس إلى العقل التام مستفيدة  
 منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال وان تتم الحركة الا بالآلة فحدثت الاجرام الفلكية  
 وتحركت حركة دورية تدبر النفس فحدثت بواسطة الطبائع البسيطة العنصرية وبواسطة البسائط  
 حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداداته لفيض الانوار  
 القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملاً على عقل كامل كلي ونفس  
 ناقصة كلية تكون مصدراً للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى  
 النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة  
 النفس الاولى إلى العقل الاول فيميرجع إلى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق  
 وكما أن تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق  
 والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامام في هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحيث  
 ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذي يؤدى عن الامام الذي لا يجوز  
 خلوه الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض  
 في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائلهم ثم انهم تفلسفوا  
 ولم ير الواسع هذين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتخصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم  
 وخافت ملوك السوء منهم فظهروا اسقاط التكالييف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات  
 العجماء ماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه (واما الزيدية)  
 وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود)  
 الذي سماه الباقر مرحوباً وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة  
 (على علي) وصفاً لا تسمية والصحابة كفروا بخلافته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي (والامامة  
 بعد الحسن والحسين شوري في اولادهم ما خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر  
 (واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله) بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور  
 فذهب طائفة منهم إلى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل او) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب  
 طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه  
 وانكروا موته (او) هو (يحيى بن عمار صاحب الكوفة) من احفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه  
 واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعيز بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله (السليمانية  
 هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شوري) فيما بين الخلق (وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين)



وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابوبكر وعمر امامان وان اخطأ الامّة في البيعة لهما) مع وجود علي - لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة \* البتيرية هو بنير النوحى) وافقوا السليمانية الا انهم (توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابى حنيفة الا في مسائل قليلة (واما الامامية فة الوابانص الجلى - على امامة علي - وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي - بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي - النقي - وبعده علي - بن محمد النقي - وبعده الحسن بن علي - الزكي - وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اقلا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية او تفضيلية (والى اخبارية) بمقتدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون التشابهات على أن المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون أن ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتحة بالفرق الضالة \* الفرقة الثالثة) من كبار الفرق الاسلامية (الحوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي - عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي - صلى الله عليه وسلم - يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيمهم (قالوا من نصب من قریش وغيرهم وعدل فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجارو جب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا أن لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة \* البهسية هو يهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فن وقع فيما لا يعرف احلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيجده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضر او غايبا) قالوا (الاطفال كائنا هم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اى السكر (مع الكبيرة كفروا وفقوا القدريّة) في اسناد افعال العباد اليهم \* (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم) وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصاص (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الحوارج وزاهد هجران بن حطان

باضربة من نقي - ما اراد بها \* الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا

انى لا ذكره يوما فاحسبه \* اوفى البيرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد هم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم النقية) في القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني) المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للقذف على النساء) اى القاذف ان كان امرأة لم يحذف لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهى للمذكرين قال الامدى - واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقدوف المحصن ان كان رجلا لا يحذف قاذفه وان كان امرأة يحذف قاذفها وهذا الظاهر (واطفال المشركين في النار مع ابايهم ويجوز نبي - كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر \* النجدات هو نجدة بن عامر الجني - منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك أن نجدة



وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوه واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمه واكوا من الغنمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجد اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم أنه لا يسعنا فمذرهم بجهاالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امر ان احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهو لا منهم سموا عذرية (وقالوا) اى التجذبات كلهم (لا حاجة) للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز انهم نصبه) اذ رأوا أن تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحكمهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية \* (الاصفريه اصحاب زياد بن الاصفري يخالفون الازارقة في تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفي اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليد هم في النار (ومنع التقيية في القول) اى جوزوا التقيية في القول دون العمل (وقالوا) المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها) فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر (وما لاحد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) اى المعتقة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التقيية دون) دار (العلائية \* الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا يخالفونا) من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز منا حكمهم وغنمة اموالهم من سلاحتهم وكراعهم) خلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الامم مسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة مخالفينهم عليهم ومن تكب الكبيرة سواد غير مؤمن) بناء على أن الاعمال داخلة في الايمان (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى وفيه العالم كله بفناء اصل التكليف ومن تكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا) كفر (وله توقفوا في) تكفير (اولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (في النفاق اهو شرك) ام لا (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف أتباعه) فيما يوحى اليه اى ترددوا أن ذلك جائز اولا (وكفروا علماء واكثر اصحابه واقترقوا) فرقا (اربعا \* الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى المقدام زادوا) على الاباضية (أن بين الايمان والشرك معرفة لله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما (فن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جنة او نار (او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك \* الثانية الزيدية اصحاب يزيد بن ابيسة) زادوا على الاباضية أن (قالوا سيبعث نبي من العجم يكتب بكتب في السماء) وينزل عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى مله الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا (اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت او صغيرة \* (الثالثة الحارثية اصحاب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية في القدر) اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (و) كون (الاستطاعة قبل الفعل \* الرابعة القائلون بطاعة لايراد بها الله) اى زعموا أن العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة \* (العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على التجذبات) بعد أن وافقواهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب أن يتبرأ عنه (حتى يدعى الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق \* الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا باقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجوز نكاح البنات للبنين والبنات لاولاد الاخوة والاخوات) اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات واولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا \* (الثانية) من فرق العجاردة (الجزية هو حمزة بن ادرك وفاقوهم) اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الانهم قالوا اطفال الكفار في النار \* الثالثة) منهم (الشيعية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) في بدعهم (الافى القدر \* الرابعة



\* الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم واقفوا الشعبية) ويحكي عنهم انهم يتوقعون في امر على ولا يصترحون بالبراءة عنه كما يصترحون بالبراءة عن غيره \* (الخامسة الخلقية اصحاب خلاف الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران) (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك \* السادسة الاطرافية) هم على مذهب حنابلة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (وواقفوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر) اى اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اى نفي القدرة المؤثرة عن العباد \* (السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن) (وفعل العبد مخلوق لله تعالى \* الثامنة المجهولية) مذهبهم كذهب الحازمية ايضا الا انهم (قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق له \* التاسعة الصلوية هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالحجازية لكن قالوا من اسلم واستجار بنا تولينا وبرئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا المسلمين او المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا أو ينكروا \* (العاشرية) من فرق المجردة (الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) ايضا (ان الاطفال لا حكم لهم) من ولاية او عداوة الى ان يدركوا (ويرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاء هالهم اذا امةقروا \* وتفترقوا) اى الثعالبة (اربع فرق \* الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالنعالبة الا انهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا في دار التقية) من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الا من علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيل بالقتل) لمخالفتهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) أنه يجوز (تزويج المسلمات من مشركى قومهم \* الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) اى الاخنسية (في التزويج) اى تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) اى اخذها منهم ودفعها اليهم \* (الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة \* الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلاة كافر) لا تترك الصلاة بل (لجهل بالله) فان من علم أنه مطلع على سره وعلمه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداة اعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذهى غير موثوق بدوامها (فكذلك نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج عشرون) لان المجردة عشر فرق تضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتشعب من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا تعتبر الثعالبة عاشر اقسام المجردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض \* (الفرقة الرابعة) من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اى يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء اى اخره ومنه ارجئه وأخاه اى أمهله وأخره (اولا انهم يقولون لا يضرك مع الايمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمل لفظ المرجية (وفرقتهم خمس \* اليونانية هو يونس النبيري قبلوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة باقاب)



فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب  
 عليها (وابليس كان عارفاً بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كإدلال عليه قوله أبي واستكبر  
 وكان من الكافرين \* (العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئاً  
 غيره) اي غير ذاته وكذا باقى صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان) لما ورد في الحديث من أن الله خلق  
 آدم على صورة الرحمن \* (الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله ورسوله  
 وبما جاء من عندهما اجالا) لا تفصيلا (وهو) اي الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجال (مثل أن يقول  
 قد فرض الله الحج ولا ادري اين مكة ولا ادري اهلها بغير مكة) وبعث محمداً ولا ادري اهو الذي بالمدينة  
 ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن  
 ومقصودهم بما ذكره أن هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والافلا شبهة في أن  
 عاقلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) اي القول بما ذهب اليه (عن ابي حنيفة) وبعده من  
 المرجئة (وهو اقترأ) عليه قصده غسان ترويح مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال لا مدى  
 ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة  
 في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق  
 ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة  
 في العمل والاجتهاد فيه \* (التوبانية اصحاب توبان المربجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله  
 ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله) وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من  
 الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان  
 الدمشقي وأبو شمرو بونس بن عمران والفضل القاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا  
 في القيامة) عن عاص لعفان كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً من النار) لا يخرج كل من هو مثله  
 (ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع  
 بين الارجاء والقول بالقدر رأى اسناد الافعال الى العباد (والتخرج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون  
 الامام قرشياً \* التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة  
 والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كاه اوبعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) اي ولا  
 بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق  
 ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل  
 نبيا اولطه كفر) لا لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر  
 المريسي وقالوا السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم  
 من جمع اليه) اي الى الارجاء (القدر كالأصالحى) وابي عمرو ومحمد بن شبيب وغيلان \* الفرقة الخامسة  
 من كبار الفرق الاسلامية (التجارية اصحاب محمد بن الحسين التجار هم موافقون لاهل السنة في خلق  
 الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) أن (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات)  
 الوجودية (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد  
 وفرقهم ثلاث \* الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب (بأى شيء كان) فهو جسم  
 \* الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر \*  
 الثالثة المستدركة استدركوها عليهم) اي على الزعفرانية (وقالوا انه) اي كلام الله (مخلوق مطلقا لكنا  
 وافقنا السنة) الواردة بأن كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (في نفيه واقلناه بما هذه) الصورة  
 (حكايته) اي جملتنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف  
 والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخافتنا كلها كذب



حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا \* (الفرقة السادسة) من تلك الفرق البكار (الجبرية والجبر  
اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة) اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين  
الجبر والتفويض (ثبت للعبد كسبا) في الفعل بلا تأثير فيه (كلاشعريه) والنجارية والضرارية  
(وخالصة لا تثبت كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان) الترمذي (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة  
ولا كسبية بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل  
ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالم واقدره) لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره  
الآمدى اركان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلها  
فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة  
بالعقل) قبل ورود الشرع \* (الفرقة السابعة) منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومنلوهم بالحادثات وهم  
لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائله بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقة فهم مشبهة غلاة الشيعة)  
كالسبائية والبيانية والمغربية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال  
والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كضرب وكهمس والهميمى قالوا هو جسم)  
لا كلاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملازمة والمصاحبة  
والمعانقة للمخاصين الذين يزورونه في الدنيا يزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللعنة  
والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر  
الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده \* والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم)  
في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير أنها لا تنتهي الى من يعبا به) ويالى بقوله (فاقتصرنا على ما قاله  
زعمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلق) مما سله من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول  
واختلفوا ايملا العرش ام لا) يلاؤه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ  
للعرش واختلف ايعدمتناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من  
الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (اولا) اي ليس متناها بل هو غير متناه في جميع الجهات  
(و) قالوا (تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اي على الحوادث الحاملة فيه (دون الخارجة  
عن ذاته ويجب) على الله (أن يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة  
صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة  
وصاحبها) اي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير ارسال (ويجب على الله ارساله  
لا غير) اي لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) اي حين اذ ارسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا  
عكس) كلى (ويجوز عزله) اي عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله عن كونه  
رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لابد من  
تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد (كعلى ومعاوية الا ان امامة على وفق السنة بخلاف)  
امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذرفى الازل بلى) اي الايمان هو الاقرار  
الذى وجد من الذرحين قال تعالى لهم ألسنت بر بكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين  
وايمان المنافق) مع كفره (كايان الانبياء) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكاملان ايستابايمان الابعاد  
الردة \* فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار \* واما الفرقة  
الناجية المستنارة الذين قال) النبي صلى الله عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما أنا عليه واصحابي فهم  
الاشاعة والسلف من الحديثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجتمعوا على  
حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود البارئ تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا  
لاموجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدريه (وانه قديم) خلافا للبعمرية القائلين بانه



لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافاً للنفاة الصفات (لا شيء له) خلافاً  
 للمشبهة (ولا ضد ولا ضد) خلافاً للعابضية حيث ابتدوا الهين (ولا يحل في شيء) خلافاً لبعض الغلاة  
 (ولا يقوم بذاته حادث) خلافاً للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا  
 الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافاً لمن جوزها عليه كما تقدم (مرتقى للمؤمنين  
 في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) في شيء (إلى شيء  
 ولا يجب عليه شيء أن أماب فيفضله وان عاقب فيبعده لا غرض لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما يفعل  
 أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد  
 الجسماني) (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلق اهل الجنة فيها و  
 خلود الكفار في النار ويجوز العفو) عن المذنبين \* (والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم  
 إلى محمد \* واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة \* والامام يجب نصيبه على  
 المكلفين والامام الحق بعذر رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي \* والافضلية بهذا الترتيب \* ولا تكفر  
 احداً من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنسب او) انكار (مآل  
 مجيئه عليه السلام به ضرورة او) انكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التي اجمع على حرمتها فان كان  
 ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والافان كان اجماعاً  
 ظاهراً فلا كفر بمخالفته وان كان قطعياً فقيهه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللقهاء  
 في معاملتهم خلاف هو خارج عن فتاهاذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف  
 ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا  
 للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه  
 البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وأنا أقول هذا  
 ما تيسر لنا به من الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير  
 مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الملل والايجاز الخلل ومشيرين  
 في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن أن يتمسك به  
 في دفعها من الاجوبة نفخ الله به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين انه  
 خير موفق ومعين وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب  
 العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة  
 سمرقند صيغت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل  
 نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد  
 الانام وآله الكرام وصحبه العظام  
 وسلم تسليماً كثيراً  
 كنسيرا  
 كمن



يقول من جرى تصحيح هذا الكتاب على يديه \* وبذل في تحرير مقابله من الوسع ماله \* المعترف  
 بقلة البضاعة \* وقصر الباع في هذه الصناعة \* المستعين بربه القوي \* عبد مولاه محمد قطه  
 العدوي \* حقه الله بخفي الطافه \* واعاد عليه وعلى المسلمين عوايد بره واسعافه \* قد تيسر  
 طبع هذا الكتاب الفريد في بابيه \* الدانية قطوفه لمن تفتأ بظلاله من طلابه \* المنتضى سيف الاخام  
 على الاخصام \* الطاعن بسنان حجة الباهرة في شبه الملهدين اللثام \* المنكس أعلام بدعهم \*  
 الظافر بمفرده على طوائف جمعهم \* حتى ألقى اليه بمقابل الاذعان \* فأنزل له باعضد الدين  
 الامان الامان \* فباله من كتاب كشف القناع عن خرائد العقائد الدينية \* ووقف على مواقف  
 متاصدها الحميدة المرضية \* وقامت به لاهلها الحجة \* وانكشفت لقصادها المحجة \* فاهتدوا  
 بمسالكه الى مقصودهم \* واستدلوا بمراصده على كواكب سعادتهم \* جزى الله موافقه عن المسلمين  
 خيرا \* وضاعف له في دار المثوبة احسانا وأجرا \* وكان تميم طبع حروفه \* ونسب اوضاعه  
 وصنوفه \* في ايام الاصفى الانجم \* والخديو الامجد الاكرم \* من اصبحت به الديار  
 المصرية باسم الثغر \* وايام حكومته كالغرة في جبهة الدهر \* من هو الفرق الثاني \*  
 في افاق الصدارة العثمانى \* حضرة الوزير الاعظم افندي الحاج عباس باشا \*  
 بلغه الله في الدارين ما يشاء وماشا \* ولا زال تمتعا في الساحة السلطانية بالعزيز  
 والاقبال \* مقرونا بالتوفيق الصمدانية في الحال والاستقبال \* وكان  
 ذلك في دار الطباعة العامرة \* المنشأة بيولا ق مصر القاهرة \* صام الله  
 عن الآفات \* وسماها من سوء الحداث والتقلبات \* تحت ملاحظة  
 صاحب تطارثها \* القائم بتدبيرها وادارتها \* حضرة على  
 جودة افندي \* وفقه الله فيما يعيد ويبدى \* وكان طبعه  
 على ذمة ملتزمه الحاج محمد افندي صالح \* جعله الله  
 في مساعيه خيرا وراجح \* وقد وافق اكمله او اخر  
 شعبان المكرم من شهور (١٢٦٦) ست وستين  
 ومائتين بعد الاف \* من هجرة من خلقه  
 الله على اكل وصف \* صلى الله وسلم  
 عليه \* وعلى آله واصحابه  
 والمنتقمين اليه  
 آمين















הספריה הלאומית

AP 4918=2

/ كتاب شرح مواقف العضد

C.1



1942601-10



60984 81800



